

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,

При участіи: Н. Н. Алексѣева, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, прот.
С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Н. Городецкой, И. Гоф-
штеттера, іеромонаха Льва Жиллэ, Н. М. Зернова, П. К. Иванова, Е. А.
Извольской, М. Курдюмова, А. Лазарева, Н. О. Лосскаго, Монахини Ма-
рин, М. Лотъ-Бородиной, К. В. Мочульского, Русскаго Инока, Ю. Саво-
новой, И. Смолича, О. А. Степуна, Г. П. Федотова, С. Л. Франка, Д. Чи-
жевскаго и др.

Адресъ редакціи и конторы:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVI^e).

Цѣна отдѣльнаго номера: 10 франковъ.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).

№ 60.

МАЙ—СЕНТЯБРЬ 1939 г.

№ 60.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

Стр.

- | | |
|--|----|
| 1) Рѣшительный часть исторической судьбы. Редакція. | 3 |
| 2) Г. П. Федотовъ. Въ защиту этики | 4 |
| 3) С. Л. Франкъ. Проблема христіанскаго социализма | 18 |
| 4) Н. Бердяевъ. Христіанство и социальный строй (отвѣтъ С. Франку) ... | 33 |
| 5) Н. Лоссій. Трансцендентально-феноменологическій идеализмъ Гуссерля | 37 |
| 6) Е. Извольская. Новѣйшія теченія католической социальной мысли во
Франціи | 57 |
| 7) Новыя книги: 1) Н. Бердяевъ. С. Франкъ. Непостижимое. 2) Г. Федо-
товъ. Паскаль. Аввакумъ. 3) Г. Ф. Сергіевскіе листки | 65 |

Le Gérant: R. P. Léon Gillet
Библиотека "Руниверс"

РЪШИТЕЛЬНЫЙ ЧАСТЬ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЫ

«Путь» выпускает этот свой 60 номеръ въ трагическій часть исторіи Европы и міра. Мы вступили какъ бы въ другое измѣненіе историческаго существованія. Нашъ журналъ далекъ отъ текущей политики и ему не подобаетъ обсуждать событія съ политической точки зрѣнія. Но разразившаяся надъ Европой катастрофа войны имѣетъ свою духовную сторону и духовный смыслъ. Борьба происходитъ не только за матеріальныя, но еще болѣе за духовныя цѣнности. Это борьба идей и принциповъ, а не только государствъ и народовъ. Сохранили ли Европа свободу духа, свободу мысли, свободу дыханія, все, что составляетъ достоинство челвѣка, или ее ждетъ рабство, рабство тоталитарныхъ режимовъ, основанныхъ на морали гангстеровъ? Германія, которая въ прошломъ была прославлена гениями мысли и творчества, допустила себя до неслыханнаго рабства и хочетъ поработить другіе народы и весь міръ. Имперіалистическая воля къ могуществу доводитъ до безумія. Германія не подчинила себя ни Богу, ни человѣческой свободѣ, и она подпала власти рока, власти темныхъ ирраціональныхъ силъ. Въ мірѣ должна быть сокрушена демоническая воля къ могуществу. Она обозначила окончательный разрывъ съ евангельской моралью и возвратъ къ язычеству. Это было отступничествомъ въ установкѣ верховнаго принципа жизни и верховной цѣнности. Таковъ всякій фашизмъ и расизмъ, таковъ и фашизмъ коммунистическій. Европа не могла продолжать существовать въ странномъ напряженіи, въ постоянномъ ожиданіи катастрофы. Раздоръ и вражда, борьба за преобладаніе и могущество заложены въ духовномъ состояніи человѣческихъ обществъ. Эта война, которая должна кончиться побѣдой свободы надъ рабствомъ, ставитъ проблему не только національнаго и соціальнаго переустройства, но и духовнаго измѣненія человѣческихъ обществъ. И нужно надѣяться, что послѣдствія ея будутъ нныя, чѣмъ послѣдствія предидущей войны. Можеть пробудиться тоска по свободѣ, челоѣчности и духовности. И пусть свобода, а не рокъ опредѣлитъ будущее.

ВЪ ЗАЩИТУ ЭТИКИ *)

1.

Въ исторіи русскихъ литературныхъ вкусовъ и модъ нѣтъ ничего убѣдительнѣ судьбы Ибсена въ Россіи. Такъ быстро и высоко возшла его звѣзда — въ концѣ 90-хъ годовъ и такъ быстро закатилась — можно довольно точно сказать, когда — въ 1907-8 гг. Можно съ увѣренностью утверждать, что въ основѣ этой опалы лежала не эстетическая переоцѣнка. Можетъ-быть, поколѣніе русскихъ символистовъ было пристрастно къ Ибсену, какъ къ художнику. Онъ не былъ гениемъ. Но все же это былъ большой писатель, самый крупный драматургъ XIX вѣка, и послѣ него никто не писалъ для сцены такихъ вещей, которыя могли бы художественно оправдывать вытѣсненіе Ибсена изъ репертуара. Прозошло нѣчто очень важное съ публичкой, съ русской интеллигенціей, послѣ чего Ибсенъ пересталъ для нея звучать: сталъ просто скученъ. И съ тѣхъ поръ продолжаетъ оставаться скученъ. На дняхъ я прочелъ, что въ Москвѣ реабилитируютъ «Нору»: что русская молодежь возвращается къ Ибсену. Господи, неужели это правда? Подумать только, какую бездну смысла заключаетъ въ себѣ этотъ — на первый взглядъ — незначительный фактъ: московскіе студенты хотятъ слушать Ибсена.

Для того, чтобы слушать Ибсена, нужно имѣть уши открытыя къ этическимъ проблемамъ. Этика — болѣе, чѣмъ литературный сюжетъ («программа» въ музыкѣ) его драмы. Это сама душа ихъ. Выньте изъ нихъ нравственное вопрошаніе, тревогу, жажду выбора, жажду правды, — и въ нихъ ничего не останется. Можно ли построить счастье на лжи? Можно ли пожертвовать своимъ призваніемъ для общества, для человечества? Гдѣ границы личной свободы? И т. д., и т. д. Для

*) Въ настоящей статьѣ слова: мораль, нравственность, этика употребляются въ одномъ и томъ же смыслѣ.

кого эти вопросы тарабарская грамота, или для кого они рѣшены (какъ будто?) разъ навсегда, тому скучно читать Ибсена или слушать его. Тотъ предпочтетъ комедію характеровъ, драму интриги, или театръ приключеній. Этотъ морализмъ Ибсена никоимъ образомъ нельзя ставить ему въ вину — вродѣ «литературщины» въ живописи или музыкѣ. Отнимите этику и не останется ни одной трагедіи — ни греческой, ни французской, ни Шекспира. Анна Каренина наполовину погибла для людей нашего времени, которымъ непонятна нравственная коллизія Анны. Конечно, Ибсенъ исключительно безплотный художникъ. Но художникъ, который, подобно Достоевскому, умѣлъ докопаться (наслѣдіе Киркегардта) въ каждомъ нравственномъ вопросѣ до метафизическаго дна.

1907-8 — годы крушенія первой русской революціи и исчезновенія интеллигенціи, какъ духовнаго образованія. Въ теченіе столѣтія — точнѣе, съ 30-хъ годовъ — русская интеллигенція жила, какъ въ Вавилонской печи, охраняемая Христомъ, въ накаленной атмосферѣ нравственного подвижничества. Въ жертву морали она принесла все: религію, искусство, культуру, государство — и наконецъ, и самую мораль. Какъ ни отлична дѣлика русская литература отъ традицій «интеллигенціи» — въ узкомъ, общественномъ смыслѣ, — она раздѣляла съ ней эту этическую установку, которая у самыхъ великихъ совершала чудо религіознаго преображенія міра. Но вся она, эта русская литература, была запечатлена однимъ общимъ знакомъ, и, когда Западъ, уже послѣ ея смерти, увидѣлъ ее, онъ не ошибся въ своей оцѣнкѣ. Это была, въ своемъ нравственномъ горѣніи, христіанская литература, — быть можетъ, единственная христіанская литература новаго времени.

Она кончается съ Чеховымъ и декадентами, какъ интеллигенція кончается съ Ленинымъ. Грѣхъ интеллигенціи въ томъ, что она помѣстила весь свой нравственный капиталъ въ политику, поставила все на карту; въ азартной игрѣ, и проиграла. Грѣхъ — не въ политикѣ, конечно, а въ вампиризмѣ политики, который столь же опасенъ, какъ вампиризмъ эстетики, или любой ограниченной сферы дѣяностей. Политика есть прикладная этика. Когда она потребовала для себя суверенитета и объявила войну самой этикѣ, которая произвела ее на свѣтъ, все было кончено. Политика стала практическимъ дѣломъ, а этика умерла, — была сброшена, какъ змѣиная шкурка, никому не нужная.

Сейчасъ трудно представить себѣ всю силу реакціи, которая обрушилась противъ морализма интеллигенціи на переломѣ вѣка. Марксизмъ былъ одной изъ формъ ея — направленной

противъ насквозь моралистическаго народничества. Въ религиозныхъ кругахъ расправлялись съ Толстымъ съ необычайной легкостью, какъ мы видимъ въ «Трехъ разговорахъ» Соловьева, — что же говорить о сотняхъ обличительныхъ брошюръ. Но основной культурный потокъ пошелъ по линіи эстетики, гдѣ декаденты и «Міръ Искусства» являлись застрѣльщиками. Имморализмъ былъ поднятъ, какъ знамя — Бальмонтомъ, Брюсонымъ, Соллогубомъ, столькими другими. Само декадентство въкорѣ переродилось. Оно углублялось въ мистическій символизмъ, символизмъ уточнялся въ положительную религію, но изначальное отталкиваніе отъ этики, сила этого антиморалистическаго взрыва остается. Она чувствуется и сейчасъ, спустя сорокъ лѣтъ.

Крушеніе первой революціи чрезвычайно усилило этотъ процессъ моральной ликвидаціи. Для сотенъ тысячъ людей это было крушеніемъ вѣры цѣлой жизни и даже болѣе: вѣры трехъ поколѣній. Реакціи были различны. Тысячи старались утопить свою совѣсть въ развратѣ. Другіе строили свою личную жизнь, создавая для себя наспѣхъ новую мораль буржуазнаго накопленія, которая была созвучна капиталистическому росту русскаго хозяйства. Третьи строили со Столыпиннымъ Великую Россію. Четвертые, немногіе, начинали уже строить Православную Церковь. Мы не равняемъ всѣхъ людей этого поколѣнія. Среднъ нихъ были благородные и низкіе, пророки и прелатели, строители и огарочники. Не умаляемъ и значенія этого замѣчательнаго десятилѣтія (1906-1916). Оно заслужило имя русскаго національнаго Ренессанса. Но оно несло въ себѣ органическій порокъ, который отчасти объясняетъ его непрочность, нестойкость въ вихрѣ налетѣвшей революціи. Этотъ порокъ — изначальный, восходящій къ 90-мъ годамъ имморализма, понятный, какъ реакція противъ моральнаго гиперболизма, но непростительный, ибо роковой для всѣхъ движеній, родившихся въ это великое и смутное время.

2

Говоря объ имморализмѣ, мы, конечно, имѣемъ ввиду не открытое и вызывающее возстаніе на добро, которое чаще всего бываетъ позою или формой «переоцѣнки цѣнностей». Декадентское заигрываніе со зломъ —

И Господа и дьявола

Равно прославилъ я,

очень скоро выдохлось. Что осталось, это — извѣстная спо-

бисткая брезгливость по отношенію къ морали, какъ къ низшей, вульгарной особѣ, которой нечего дѣлать на вершинахъ духа въ царствѣ религіи и которая не можетъ и равняться со своей небесной сестрой — красотой. Мораль считалась — и считается — дѣломъ нужнымъ, социальнo полезнымъ, по прѣснымъ, скучнымъ и не имѣющимъ ничего общаго со спасеніемъ (теперь принято говорить съ «обоженіемъ»). Чтобы оправдать такое презрительное отношеніе къ морали, ее начали трактовать исключительно, какъ законническую мораль, т. е. какъ требованіе общезначимыхъ нормъ. Не трудно убѣдиться, что законъ не спасаетъ, что благодать начинается тамъ, гдѣ законъ, какъ видѣлъ уже ап. Павелъ, показалъ свое безсиліе. Самодовлѣющая мораль (стоицизмъ) таитъ въ себѣ несомнѣнно религіозныя опасности: духовной черствости, непроницаемости для лучей благодати, — не говоря уже о гордости, присущей обыкновенно типично моральному сознанію. Если же есть въ нравственной жизни (а это трудно отрицать) нѣчто высшее, что не укладывается въ категоріи законнической морали, ну — тогда это высшее можетъ быть истолковано въ терминахъ эстетики: какъ душевная или духовная красота. Съ этой точки зрѣнія, нравственная жизнь человѣка можетъ быть уподоблена работѣ художника надъ своимъ матеріаломъ. Изъ глыбы природнаго камня человѣкъ постепенно, въ теченіе цѣлой жизни, выскѣкаетъ идеальнѣйшій образъ, соответствующій замыслу Творца о немъ — своему первообразу. Здѣсь универсальная эстетизація Оскара Уайльда и его поколѣнія перекликается съ теоріями древней аскетики, для того, чтобы общими усиліями вытѣснить мораль изъ незаконно занимаемаго ею мѣста: въ теченіе тысячелѣтій. Какъ то случилось такъ, что христіанскія тысячелѣтія (за исключеніемъ мистиковъ) проглядѣли это небесное значеніе красоты, сосредоточивъ все свое вниманіе на морали. Религія и мораль почти не различались: вспомнимъ словосочетаніе «религіозно-нравственный» во всѣхъ проповѣдяхъ и брошюрахъ XIX вѣка! Это неразличеніе, конечно, дѣло прискорбное, какъ прискорбно и тысячелѣтнее игнорированіе красоты — по крайней мѣрѣ, въ доктринѣ, если не въ жизни Церкви. Но дѣйствительно ли необходимо отпраздновать интронизацію красоты позорнымъ изгнаніемъ ея сестры? И если христіанскія тысячелѣтія были слѣпы, то какъ же быть съ Евангеліемъ? Не составляетъ ли нравственное ученіе девять десятыхъ этой книги? Впрочемъ, говоря объ Евангеліи, чувствуешь, что совершаешь недопустимую безтактность. Съ тѣхъ поръ, какъ Толстой принялся толковать Евангеліе, ссылаться на него стало признакомъ дурного тона. Мы всѣ знаемъ

теперь, что въ Евангеліи важны событія земной жизни Христа съ ихъ мистическимъ смысломъ для жизни Церкви, а не заполняющія промежутки между ними притчи и «логія», отъ Рождества — къ Крещенію, отъ Крещенія къ Преображенію — Евангеліе заполняется кругъ церковнаго праздничнаго года. Остановливаясь на Нагорной проповѣди можно предоставить сектантамъ. Дѣйствительно, потускнѣніе Евангелія есть одно изъ самыхъ поразительныхъ явленій нашего религіознаго возрожденія, и оно, несомнѣнно, стоитъ въ связи съ развѣщаніемъ морали.

3.

Не евреи, а злины установили впервые структуру идеальнаго міра, распознавъ въ немъ три царства: истинны, добра, красоты. Окончательно, эти сферы установились въ новой философіи. Онѣ не имѣютъ опоры въ Священномъ Писаніи, ни въ преданіи Церкви и поэтому не защищены отъ всевозможныхъ революцій, аннексій и передѣловъ своихъ рубежей. Было время, когда намъ казалось, что троичность этой іерархіи идеальнаго міра — произвольна. Почему должно быть три царства, а не четыре, не пять, или не два? Попытки пересмотрѣть границы дѣлаются нерѣдко. Аннексія добра красотой есть одна изъ нихъ, характернаго для сегодняшняго (точнѣе, вчерашняго) дня. Но — еще недавно мы видѣли попытки низверженія истинны съ переводомъ ея на демократическій режимъ экономіи, полезности, прагматизма. Опытъ показываетъ, что эти попытки къ добру не ведутъ. Онѣ начинаютъ смутное время въ царствѣ цѣнностей, изъ котораго нѣтъ другого выхода, кромѣ возвращенія къ тройственной державѣ. Что это, простая фактическая данность: три сферы, два континента, девять (или десять) планетъ? Или отраженіе въ мірѣ божественныхъ идей, въ преобразахъ тварнаго Пресвятой Троицы? Для христіанина естественно утверждать послѣднее, вмѣстѣ съ признаніемъ софійнаго откровенія божественнаго міра, даннаго язычникамъ. Но это признаніе влечетъ за собой отказъ отъ попытокъ гражданской войны въ царствѣ ангеловъ. Когда на небесахъ стрѣляютъ мильтоновскія пушки, на землѣ человечество сходитъ съ ума. Гдѣ-то развѣщаніи мораль, а на землѣ милліоны людей гниютъ въ лагеряхъ смерти. Еще одинъ выстрѣлъ на небесахъ, и здѣсь станутъ сажать на колы.

Вмѣсто того, чтобы ссорить ангеловъ и ломать межевые столбы на небесахъ, лучше направить свои усилія на изученіе карты небснаго міра. И вотъ тутъ то оказывается, что три верховныя царства совершенно несводимы другъ къ другу. Не

только потому, что они показывают разныя содержанія, или что они въ разныхъ планахъ — это не исключало бы параллелизма между ними и, слѣдовательно, возможности выражать цѣнности одного порядка въ цѣностяхъ другого. Нѣтъ, самая структура этихъ царствъ, ихъ формальный строй разрознѣнъ, и никакого параллелизма между ними не существуетъ. Познаніе, художественное творчество, нравственный актъ качественно не сравнимы, не сходны, хотя укоренены въ одной божественной природѣ. Можно было бы сказать, что три царства, имѣютъ каждое свои ипостасныя свойства (можетъ-быть, и это по образу иныхъ Ипостасей). Изученіе этихъ ипостасныхъ свойствъ составляетъ задачу философіи цѣнностей: этики, эстетики, теоріи познанія.

Надо приветствовать появленіе въ русской литературѣ книгъ по философіи этики, какъ симптома спасительнаго поворота. Русская мысль уже возвращается къ своей великой традиціи. Многое остается еще продумать. Главное, конечно, — для нашего времени, представить этику не въ системѣ философіи, а въ системѣ богословія. Тутъ лежатъ, дѣйствительно, новыя для насъ проблемы. Лишь на одну изъ нихъ рѣшаемся намекнуть въ этой краткой статьѣ.

Что составляетъ ипостасное свойство нравственнаго міра? Чѣмъ онъ отличается абсолютно отъ міра познанія и творчества (художественнаго)?

Есть много системъ или сферъ этики, и о нихъ недавно съ большою остротой писалъ Н. А. Бердяевъ въ его «Назначеніи Человѣка». Нѣкоторыя изъ этихъ системъ и сферъ очень близко подходятъ къ инымъ, неэтическимъ мірамъ. Но это пограничныя, или периферическія территоріи. Кое-что сближаетъ этику съ міромъ познанія, кое-что съ міромъ творчества. Извѣстная общеобязательность нравственныхъ законовъ напоминаетъ всеобщность законовъ разума. И самое дѣйствіе обѣихъ нормъ отличается сходной принудительностью. И тамъ, и здѣсь звучитъ: ты долженъ — нельзя иначе! Для Шестова и тамъ, и здѣсь слышится лязъ цѣпей. Міръ искусства, рядомъ съ нимъ, представляется (конечно, для потребителя), какъ царство свободы. Съ другой стороны, этика и эстетика — сестры, поскольку онѣ имѣютъ дѣло съ міромъ должнаго, а познаніе — съ міромъ сущаго. Противоположность, которая въ идеальномъ мірѣ — высшей математики или музыки — не столь явственна, но все же реальна. Искусство и нравственность — создаютъ свой міръ, наука его находитъ. Есть и другое свойство нравственнаго міра, роднящее его съ эстетикой. На немъ слѣдуетъ остановиться, такъ какъ забвеніе его всего болѣе дискредитируетъ мораль.

Это свойство — индивидуализация ценности. Художественное произведение дано не как приложение эстетических законов, — существуют ли они или не существуют. Оно создается конкретной интуицией художника, который из данных элементов строит нечто неповторяющееся. Но совершенно подобна ему структура нравственного поступка. Нравственный поступок состоит вовсе не в приложении закона. Последнее имѣетъ мѣсто въ низшей моральной сферѣ, соответствующей низшей сферѣ искусства — почти механической репродукции, готовыхъ клише. Нравственные законы или нормы существуют, — но какъ правила игры. Хорошій игрокъ выигрываетъ не потому, что въ данной конкретной ситуаций, связанной правилами, онъ находитъ интуитивно наилучшее разрѣшеніе задачи. Подобная связанность законами матеріала или условнаго строя существуетъ и для художника, хотя и въ меньшей мѣрѣ. Не законы опредѣляютъ нравственное значеніе акта, а усмотрѣніе оптимальности, т. е. выбора наилучшей изъ возможностей. Законъ можетъ быть соблюденъ, но, можетъ быть, даже и нарушенъ — въ рѣдкихъ и крайнихъ случаяхъ, — чего не допускаетъ: игра. Законъ не одинъ, ихъ много, и нерѣдко они несовмѣстимы и противорѣчатъ другъ другу. И, наконецъ, на ряду съ закономъ, существуетъ цѣлый міръ живыхъ людей, природы, собственной личности. Последствія, трудно учитываемыя — моего акта, являются такимъ же его условіемъ, какъ и наличие разнообразныхъ законовъ. Выборъ акта, или пути, при такихъ условіяхъ, остается теоретически необычайно труднымъ, хотя въ жизни люди, этически одаренные, нравственные таланты или гении, умѣютъ порой находить безошибочно путь изъ лабиринта. Все это дѣлаетъ нравственную проблематику («казуистику») одной изъ самыхъ интересныхъ сферъ практическаго разума. Это неправда и вздоръ, что мораль скучна. Мы способны цѣлый вечеръ, съ трепетомъ, — и въ который разъ — переживать моральную проблему Гамлета. Отказываясь отъ морали, мы закрываемъ себѣ путь и къ трагическому искусству. А для большинства людей нравственный подвигъ есть единственный путь къ Царству Божію. Мистическая жизнь, творческое участіе въ наукѣ и искусствѣ доступны немногимъ. Пассивное усвоеніе научныхъ и художественныхъ ценностей, созданныхъ другими, scientизмъ и эстетизмъ разрушаютъ душу. Но нравственный подвигъ доступенъ для всякаго. Каждый можетъ, повторяя его, раскрывая въ немъ свою метафизическую глубину, достигнуть того, что стоитъ назвать этической гениальностью. Вотъ въ этой то всеобщности (въ смыслѣ для всѣхъ данности, или заданности) и

лежитъ, думается, разгадка особой близости этой сферы къ религии. Вотъ почему въ Евангеліи Христосъ говоритъ такъ много о томъ, какъ относиться къ ближнему, и ничего не говоритъ, какъ писать стихи или заниматься математикой.

4.

Конкретность и индивидуальность нравственного акта, на которой мы настаиваемъ, еще не составляетъ ипостаснаго свойства этики: скорѣе, это свойство, роднящее съ эстетикой. Чтобы понять ея своеобразие, необходимо сосредоточиться на самомъ понятіи нравственного акта. Разумѣется нравственная жизнь не исчерпывается актомъ; она заключаетъ въ себѣ и процессъ, органическую жизнь — роста, совершенствованія или упадка, разложенія. Но актъ составляетъ самую ея сердцевину. Присмотрѣвшись къ мнимо органической жизни души, мы увидимъ, что она прерывиста, что она вся состоитъ изъ актовъ, которые, если они накаплиются въ одномъ направленіи, создаютъ впечатлѣніе потока, но, если направлены въ разные стороны, образуютъ драматическую основу біографіи, превращаютъ ее въ поле битвы. Говоря объ актѣ (поступкѣ), мы отдѣляемъ его и отъ душевнаго расположенія (*Gesinnungsethik*) и отъ внѣшняго дѣйствія (соціальная этика). Актъ лежитъ посрединѣ между внутреннимъ и чисто внѣшнимъ и является настоящей связью между двумя мірами, или исходомъ личности въ міръ. Это ея воплощеніе или(?) объективация. Если я стрѣляю въ человѣка, я совершаю актъ убійства, хотя бы человѣкъ, по милости Божіей, остался живъ. Но, съ другой стороны, одно желаніе убить не дѣлаетъ меня убійцей. Есть моментъ перехода желанія въ дѣйствіе, внутреннего міра во внѣшній, который является рѣшающимъ. Нравственный поступокъ есть актъ самоопредѣленія. Человѣкъ рѣшаетъ, кто онъ и съ кѣмъ онъ. Это рѣшеніе иногда можетъ опредѣлить всю его жизнь.

Дѣйствительно, изъ понятія акта вытекаетъ его неповторимость, его единственность. Та конкретная ситуация, въ которой онъ долженъ былъ совершиться, не повторится никогда. «Бывшее не станетъ небывшимъ». Я могу раскаяться въ своемъ поступкѣ, исправить, загладить его — но все это будетъ уже цѣлью совершенно иныхъ поступковъ, не равняющихся упущенному мною, не совершенному акту. Можетъ быть, они будутъ выше его. Покаяніе Маріи Египетской, навѣрное, выше ея возможной, но утраченной чистоты. Но нѣчто совсѣмъ иное. Для выбора намъ дается одинъ краткій мигъ, между прошлымъ

и будущимъ, и этотъ мигъ, отлагается въ вѣчности. Все настоящее, вся жизнь могутъ быть представлены какъ такой мигъ — выбора, рѣшенія, самоопредѣленія. Или-или. Я могу погубить свою жизнь, «просвистать» ее или пропустить между пальцами, какъ дѣлаемъ почти всѣ мы, и могу сдѣлать изъ нея совершенный актъ — спасенія, искупленія, «обоженія».

Можно быть противникомъ ученія о вѣчной гибели — по религиознымъ мотивамъ, но нельзя не видѣть его связанности именно со структурой нравственной жизни. Въ порядкѣ только нравственномъ — спасеніе или гибель являются необходимымъ постулатомъ самоопредѣленія: или-или. Но здѣсь какъ разъ мы стоимъ передъ границей этики. Я могу погубить мою жизнь, но Богъ можетъ спасти мою погубленную жизнь. Это Его тайна. Вопреки очевидности, вопреки нравственному голосу, я могу вѣрить во всеобщее спасеніе. Но оно остается тайной иного «эона». Въ настоящемъ — приходится жить съ сознаниемъ огромнаго риска, постоянной возможности гибели, зависящей отъ послѣдствій моихъ актовъ.

Здѣсь, быть можетъ, пролегаетъ самый глубокий ровъ между моралью и эстетикой (или познаниемъ). Художественное или научное творчество не знаютъ этой роковой неповторимости. Годами, десятилѣтіями, художникъ или изслѣдователь могутъ биться надъ своей проблемой, приближаясь къ ея рѣшенію. Можно тысячи разъ зачеркивать написанную страницу, перемѣшивать начатую глину, переписывать полотно. Борьба артиста или мыслителя, можетъ быть упорной до отчаянія, — все же она лишена этого рокового сознанія — неповторимости. Поэтому процессъ созданія художественнаго и научнаго можетъ быть выраженъ скорѣе въ терминахъ органическихъ: созрѣванія, роста, — нежели акта. Лишь рѣдко творецъ приходитъ къ сознанію, что дни его сочтены, что эта полнота его силъ и средствъ никогда уже не повторится. Тогда его жизнь становится нравственной трагедіей. Впрочемъ, жизнь нѣкоторыхъ трагическихъ художниковъ и является нравственной трагедіей: Микель Анджели, Бетховенъ.

5.

Возвращаемся къ нравственному акту. Какіе мотивы опредѣляютъ рѣшеніе, лежащее въ его основѣ? Это рѣшеніе принимается, во всякомъ случаѣ, не на основѣ доводовъ разума или благоразумія. Наше сравненіе съ игрой грѣшитъ въ самомъ су-

шественномъ моментѣ. Когда взвѣшены всѣ доводы за и противъ, приняты во вниманіе всѣ законы и всѣ послѣдствія, человекъ совершаетъ выборъ, повинаясь внутреннему голосу, высшему, чѣмъ онъ самъ. Большинство людей называютъ его своей совѣстью. Кантъ называетъ его нравственнымъ закономъ. Религіозный человекъ назоветъ его голосомъ Божіимъ. Совершать нравственный актъ это значитъ слышать то, чего хочеть отъ человека Богъ — здѣсь и сейчасъ (*hic et nunc*) — въ этомъ конкретномъ жизненномъ положеніи. Богъ говорить каждому изъ насъ, Богъ говорить всегда, но только надо умѣть слышать Его голосъ. Слишкомъ часто онъ заглушается голосомъ страстей, или голосомъ благоразумія, или голосомъ почтенныхъ, но гетерономныхъ законовъ.

Съ религіозной точки зрѣнія, нравственный актъ вполне подобенъ пророчеству. Различіе въ масштабѣ, въ объемѣ дѣйствія. Пророкъ слушаетъ волю Божію о цѣломъ народѣ или о Церкви. Слушаетъ и требуетъ дѣйствія. Пророчество не предвидѣніе будущаго, и не нравственная проповѣдь, т. е. толкованіе вѣчныхъ законовъ. Пророчество это откровеніе воли Божіей для сегодняшняго дня. *Hic et nunc*. Въ Новомъ Заветѣ, освобожденные отъ рабства закону, всѣ призваны къ пророческому вниманію голосу Божію — прежде всего въ своей личной жизни. «Народъ избранный, царственное священство», они не могутъ быть лишены и пророчества. Въ Новомъ Заветѣ оно нерѣдко называется свидѣтельствомъ. Дѣйствительно, каждый нашъ актъ, совершаемый въ согласіи съ высшей волей, можетъ быть названъ свидѣтельствомъ о Христѣ. Свидѣтельствомъ того, что мы признаемъ въ своей жизни Его волю превыше всѣхъ другихъ законовъ, одному Царю служимъ — въ служеніи, которое является одновременно и высшей свободой.

Въ этомъ отвѣтъ на обычный и достаточно уже опошленный пріемъ дискредитированія этики, какъ низшей сферы, которая легко становится препятствіемъ для духовной или мистической жизни. Всякая частная сфера, обособляясь и становясь самодовлѣющей, губитъ духовность, вступаетъ въ противленіе Богу. Развѣ иное происходитъ съ красотой и истиной, чѣмъ съ добромъ. Но, углубляясь въ себя, въ свои собственные корни, относительно касается абсолютнаго: находитъ себя въ Богѣ. И для нравственной жизни эта связь ея съ религіозной еще болѣе очевидна, чѣмъ связь другихъ цѣнностей. Объ этомъ говоритъ опытъ всего человечества, особенно опытъ христіанскій. Только полемика вчерашняго дня могла затемнить столь

очевидную истину. Въ борьбѣ съ обезбоженной моралью русская православная мысль попыталась создать религію безъ морали. Какъ это было возможно и что изъ этого вышло?

6.

Поставивъ въ средоточіе религіозной жизни молитву и таинство, русское церковное возрожденіе лишь возстановило истинную іерархію. Но возстановило лишь въ ея центрѣ. Отправляясь изъ этого центра, каково будетъ строеніе всей религіозной жизни — а, слѣдовательно, и культуры? Вотъ основной вопросъ русскаго будущаго. Для этого будущаго настоящее уже выработало кое-какія схемы, подготовило чертежи. Во всѣхъ этихъ схемахъ, и въ жизненныхъ опытахъ, мы имѣемъ определенное строеніе жизни. Какъ уже сказано, эти мѣста не предусмотрены. Религіозно-сакраментальный молитвенный центръ облачается соотвѣтственно литургикой и аскетикой, которыя, въ общемъ представленіи, уже непосредственно воздействуютъ на жизнь — «преображаютъ» ее. Литургика и жизнь — слишкомъ большая тема, чтобы ея можно было касаться мимоходомъ. Достаточно сказать, что сама по себѣ литургика не рѣшаетъ проблемъ жизни. Какъ ни продолжительны православныя службы, въ своемъ идеальномъ исполненіи, онѣ все же оставляютъ промежутки, которыя должны быть чѣмъ-то заполнены. Высокій, торжественный строй богослуженія, съ его особеннымъ языкомъ, дѣлаетъ самъ по себѣ чрезвычайно труднымъ непосредственное перенесеніе литургическаго вдохновенія въ жизнь. Мостъ между храмомъ и жизнью давно разрушенъ. Кто поможетъ выстроить его?

На вопросы: какъ жить, что дѣлать, церковный человѣкъ имѣетъ для руководства Уставъ и Добротолюбіе. Нравственное богословіе (есть такая наука), какъ руководство для жизни никому не приходитъ въ голову. Да и что можетъ значить для жизни эта наполовину схоластическая наука, которая даетъ общія правила, детерминируетъ Десятиловіе, но нерѣшаетъ ни одного частнаго, т. е. личнаго, т. е. самаго нужнаго случая? Уставъ? Но уставъ — тоже общій законъ, и при томъ ограниченный въ своемъ содержаніи. Онъ даетъ правила молитвы, пищи, отчасти половой жизни. По самой идеѣ своей Уставъ безличенъ, чистая гетерономная норма, переживаніе Вѣтнаго Завета въ Новомъ. Каноника поддерживаетъ социальную церковную жизнь, какъ гражданскій законъ государство, но она никого не спасаетъ. Остается аскетика, которая въ наше вре-

мя переживаетъ небывалую экспансію, и хочетъ занять въ духовной жизни все то мѣсто, которое принадлежало (или должно принадлежать) морали.

Аскетика имѣетъ сторону, обращенную къ Богу: это школа молитвы, духовной жизни по преимуществу. Но она имѣетъ отношеніе и къ нравственной жизни человѣка; и только съ этой стороны она насъ сейчасъ интересуетъ. Можетъ ли аскетика замѣнить мораль, понимаемую въ указанномъ выше смыслѣ?

Выше мы доказывали невозможность опредѣленія морали въ эстетическихъ категоріяхъ. Но эстетическія категоріи вполне примѣнимы къ аскетикѣ, и это одно уже указываетъ на ихъ разнородность. «Добролюбіе», конечно, нельзя переводить «любовь къ красотѣ»^{*)}. Но въ этомъ ошибочномъ переводѣ сказывается правильная интуиція. Аскетика есть искусство — созданія совершеннаго человѣка. Выработанная античной философій техника работы надъ душевной природой была поставлена въ христіанствѣ на служеніе высшей религіозной задачѣ — «обоженія». Но методъ сохранилъ свой характеръ — искусства. Аскетъ въ неустанномъ трудѣ и вдохновеніи работаетъ надъ неподатливымъ матеріаломъ, своей грѣховной природы, какъ скульпторъ надъ мраморомъ. Постепенно, въ ежедневномъ, ежечасномъ усиліи, отсѣкаются лишніе куски, нащупываются истинныя линіи Богомъ созданной и человекомъ загубленной статуи (иконы, образа). Эта работа, поглощающая всего человѣка, требуетъ затвора въ своей духовной мастерской. Изоляція отъ внѣшняго міра является необходимымъ условіемъ сосредоточенія. При удачѣ достигаются изумительные результаты.

Ясно, въ чемъ коренное отличіе аскетики и морали. Аскетика не знаетъ актовъ. Изоляція отъ міра и искусственная монотонность быта дѣлаютъ почти излишнимъ поступки, замѣняя ихъ усиліями. Это не пассивность, конечно; но активность аскета характеризуется непрерывностью, разложеніемъ подвига на дифференціалы усилій, при которыхъ почти не остается мѣста для выбора, для рѣшенія. Послушаніе, которое составляетъ одинъ изъ законовъ аскетической жизни, стремится свести къ *minimum* у неизбежную свободу рѣшенія, направивъ всю нравственную энергію на выполненіе, предопредѣленныхъ, не вызывающихъ сомнѣнія задачъ.

Конечно, великія рѣшенія, жизненные перемѣны бываютъ и въ жизни аскета. Таково уже первичное отрѣшеніе отъ міра;

^{*)} Греческая «*Philocalia*» означаетъ собраніе прекрасныхъ отрывковъ, антологія, хрестоматія, ничего больше.

впослѣдствіи — перемѣна формъ подвижничества, уходъ въ пустыню, разрывъ со старцемъ, или преодоленіе очень опаснаго искушенія. Нравственный міръ вторгается и въ жизнь аскета (какъ и въ жизнь художника), онъ обрамляетъ ее великими рѣшеніями, но не онъ составляетъ содержаніе его подвига.

При выходѣ изъ мастерской въ міръ эта система отказывается служить. Точнѣе, она является подспорьемъ, необходимымъ въ духовномъ закалѣ личности, но она не даетъ отвѣта въ жизненныхъ конфликтахъ. Въ нравственныхъ конфликтахъ отъ личности требуется высшая степень объективности: забыть о себѣ, даже о своемъ духовномъ благѣ, чтобы выполнить то велѣніе правды, съ которымъ Богъ обращается къ ней. Аскетъ не привыкъ къ такой «внѣшней установкѣ»; она кажется ему слишкомъ «мірской». Святой, (который уже выше аскетики), конечно, найдетъ выходъ во всякомъ жизненномъ конфликтѣ. Но средній монахъ скорѣе запутается въ нихъ.

Большинство изъ насъ не монахи, а люди міра. Но привычка смотрѣть на конфликты міра глазами аскета убиваетъ ихъ нравственное значеніе. Существуетъ тенденція уклониться отъ рѣшенія, уйти въ тотъ внутренний міръ, гдѣ все заранѣе рѣшено. Внѣшніе поступки признаются заранѣе малоцѣнными. Тамъ, гдѣ аскетика оставляетъ безъ помощи, тамъ вступаетъ въ свои права жизненная рутина, т. е. рабствованіе законамъ міра. Какъ о Пушкинскомъ поэтѣ, о современномъ христіанинѣ можно сказать:

И средь дѣтей ничтожныхъ міра

Быть можетъ всѣхъ ничтожнѣй онъ.

Съ той только разницей, что для него нѣтъ оправданія, какъ для поэта въ творествѣ. Въ своей религіозной жизни онъ притаится чужими вдохновеніями, и единственную доступную для него сферу свободы и творчества — въ нравственной жизни — онъ игнорируетъ, обходитъ, предоставляетъ язычникамъ.

Въ этомъ ключъ ко многимъ слабостямъ и неудачамъ нашего церковнаго возрожденія. Здѣсь объясненіе нашей немощи, какой-то безхребетности, которая поражаетъ при сравненіи съ активностью злыхъ силъ нашей эпохи. Даже христіанская молодежь, воспитанная нами, отличается безсильемъ въ исповѣдничествѣ, въ проповѣди, въ защитѣ христіанства. Что же говорить о старшихъ «умудренныхъ» или утомленныхъ жизнью. Духъ компромисса — оцерковленный, онъ называется, какъ извѣстно «икономіей» — надо всѣмъ господствовать. За отсутствіемъ привычной власти, мы ищемъ опоры въ «общественномъ мнѣніи», въ политическихъ силахъ, если не въ

партияхъ, на каждомъ шагѣ предавая наше «свидѣтельство» ради національнаго, политическаго и бытового консерватизма. Живя въ обстановкѣ безмѣрной свободы, мы отказываемся ею пользоваться. Въмѣсто того, чтобы вести сильныхъ, будить спящихъ, звать къ покаянію и новой жизни, мы идемъ съ ними, стараясь не отставать, — къ общей ямѣ.

Какія перспективы для будущаго? Какія надежды на сопротивление еще невѣдомой, но, навѣрное, тоталитарно устремленной власти, которая потребуеъ въ рабство себѣ всего чело-вѣка?

Не будь Россіи, есть отъ чего притти въ отчаяніе. Мы почти ничего не знаемъ о Россіи, о томъ, что въ глубинѣ ея. Но кажется несомнѣннымъ: каковы бы ни были тамъ направле-нія духовной жизни, «жизнь просто» дѣлаетъ невозможнымъ уклоненіе отъ свидѣтельства, отъ исповѣдничества. Тамъ, гдѣ мученичество составляетъ повседневный законъ, гдѣ отъ вы-бора, отъ рѣшенія нельзя спастись ни въ храмѣ, ни въ кельѣ, тамъ можно быть увѣренными въ нравственной свободѣ чело-вѣка — его творческаго и героическаго акта.

Г. Федотовъ

ПРОБЛЕМА „ХРИСТИАНСКАГО СОЦІАЛИЗМА“

I.

Съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ, т. наз. «соціальный вопросъ», — съ тѣхъ поръ, какъ (примѣрно 100 лѣтъ тому назадъ) у европейскаго человѣчества открылись глаза и пробудилась совѣсть въ отношеніи нищеты, матеріальной нужды широкіхъ слоевъ трудящагося народа, — существуютъ и многообразныя попытки занять христіанскую позицію въ этомъ вопросѣ, разрѣшить его съ точки зрѣнія христіанской вѣры; въ многообразныхъ формахъ, которыя мы не можемъ здѣсь перечислять и оцѣнивать, существуетъ, т. наз. «христіанскій соціализмъ». По меньшей мѣрѣ отдѣльные люди или группы людей сознаютъ, что равнодушіе, пассивное отношеніе, христіанъ къ горькой нуждѣ множества ближнихъ есть великій грѣхъ христіанскаго міра; въ католической церкви, это сознание было официально возвыщено и церковно санкціонировано въ извѣстныхъ энцикликахъ папъ Льва XIII и Пія XI. Люди, желающіе быть христіанами, начинаютъ чаще и острѣе ощущать, что было бы невыносимымъ фарисействомъ предаваться молитвѣ или богословскому умозрѣнію, упражняться въ христіанскихъ добродѣтеляхъ — и не испытывать при этомъ безпокойства о томъ, что за стѣнами церкви или нашего дома миллионы людей — въ томъ числѣ старики, женщины, дѣти — голодаютъ и гибнутъ отъ хозяйственной нужды. Если, по завѣту Христову, прежде чѣмъ приблизиться къ алтарю, нужно примириться съ ближнимъ, который чувствуетъ себя обиженнымъ нами — то можно ли оставаться равнодушнымъ къ тому, что миллионы нуждающихся, живутъ съ чувствомъ горькаго озлобленія противъ матеріально привилегированныхъ членовъ общества, спокойно обрекающихъ ихъ на голодъ? Правда, въ церкви всегда проповѣдуютъ милосердіе, заботу о бѣдныхъ, раздачу милостыни. Но ни для кого не секретъ, что христіан-

ское благотвореніе въ его обычной, распространенной формѣ есть дѣло весьма дешевое, подача грошей, нечувствительная для дающаго и не стоящая ни въ какомъ отношеніи къ нуждѣ ближняго; такое «благотвореніе» совершается по общему правилу безъ истинной любви къ ближнему, безъ малѣйшей воли къ жертвенности; оно легко совмѣщается съ холодностью, равнодушіемъ и даже жестокостью къ бѣднымъ во всей остальной, «внѣ церковной» нашей жизни и въ особенности въ нашихъ «дѣловыхъ» отношеніяхъ къ нимъ; чаще всего такое дешевое благотвореніе есть само видъ фарисейства. Но даже въ самомъ лучшемъ случаѣ такого рода благотворительность касается немногихъ отдѣльных людей, почему либо намъ близкихъ или случайно намъ встрѣтившихся; то, что за этими предѣлами есть еще безконечное количество нужды и нищеты, обычно мало беспокоитъ христіанина; отъ укоровъ совѣсти онъ обычно отдѣливается легкой безсердечной мыслью, что «нельзя же помочь всѣмъ». Можетъ по праву почитаться истиннымъ скандаломъ для христіанскаго міра, что въ противоположность этому распространенному въ немъ равнодушію къ судьбѣ обездоленныхъ подлинная, горячая забота о ней становится часто привилегіей людей невѣрующихъ и противниковъ христіанства. Какъ совершенно справедливо замѣтилъ Н. А. Бердяевъ, успѣхъ и притягательная сила идей атеистическаго социализма и его самой крайней формы — матеріалистическаго коммунизма — въ первую очередь опредѣлены историческими грѣхами христіанскаго міра, его равнодушіемъ къ социальной нуждѣ. И социалисты и коммунисты пользуются этимъ положеніемъ, чтобы доказывать, что христіанская проповѣдь смиренія, терпѣнія и равнодушія къ земнымъ благамъ спуживъ только цѣлью удержать бѣдныхъ отъ ихъ стремленія къ достойному человѣческому существованію и охранять безстыдный эгоизмъ имущихъ классовъ. И къ стыду христіанскаго міра приходится признать, что это утвержденіе «содержитъ долю безспорной истины: люди, именующіе себя христіанами — служители церкви и міряне — дѣйствительно часто кощунственно пользовались священными завѣтами христіанской вѣры, чтобы охранять привилегіи имущихъ и препятствовать улучшенію быта нуждающихся.

Исходя изъ этихъ простыхъ и общихъ положеній, могло бы показаться, что «христіанскій социализмъ» въ принципѣ вообще не есть проблема. И дѣйствительно, поскольку подъ «социализмомъ» мы будемъ разумѣть не что иное, какъ настроеніе дѣйственной любви къ ближнимъ, серьезнаго чувства ответственности за ихъ матеріальную судьбу, всякій христіа-

нить, поскольку онъ хочетъ быть истиннымъ христіаниномъ, долженъ въ этомъ смыслѣ быть «соціалистомъ». Христіанинъ будетъ, конечно, воздерживаться отъ ненависти къ богатымъ — въ своемъ обличеніи ихъ грѣха эгоизма, онъ будетъ руководиться любовью къ обличаемымъ грѣшникамъ; и онъ будетъ остерегаться пытаться достигнуть соціальной справедливости черезъ демагогическое разнуздываніе эгоистическихъ страстей бѣдняковъ. Но онъ не останется равнодушнымъ къ самому факту соціальной несправедливости, и онъ открыто признаетъ грѣхомъ равнодушіе и холодность имущихъ въ отношеніи нужды ихъ обездоленныхъ ближнихъ. Онъ прежде всего будетъ самъ въ своей личной жизни стремиться къ добродѣтели подлинной, дѣйственной любви — будетъ, въ мѣру своихъ силъ, пытаться осуществлять завѣтъ Христа — дѣлиться послѣднимъ, что имѣешь, съ нуждающимся братомъ. И онъ будетъ призывать имущихъ къ покаянію, къ дѣйственной любви, къ заботѣ о бѣдныхъ. Смиреніе, скромность, воздержаніе отъ корыстолюбія онъ будетъ въ первую очередь проповѣдывать богатымъ, а не бѣднымъ; онъ будетъ сознавать, что проповѣдовать эти добродѣтели бѣднымъ, не впадая въ фарисейство, можно лишь послѣ того, какъ обнаружишь дѣйственное участіе въ ихъ нуждѣ и раздѣлишь съ ними то, что имѣешь. Повторяемъ: въ этомъ смыслѣ совершенно очевидно, что всякій, кто подлинно обладаетъ христіанской совѣстью и хочетъ быть христіаниномъ, долженъ быть и «христіанскимъ соціалистомъ».

Однако, подлинная проблематика того, что въ специфическомъ смыслѣ называется «христіанскимъ соціализмомъ», вышесказаннымъ еще нисколько не затронута и только здѣсь и начинается. Эта проблематика содержитъ два существенныхъ момента.

1) Опытъ жизни, «мудрость вѣка сего» свидѣтельствуетъ съ безспорной очевидностью, что личная благотворительность, индивидуальная усилія любви недостаточны, чтобы не только устранить, но и сколько нибудь существенно смягчить... соціальную нужду широкихъ массъ. Люди самоотверженные, исполненные подлинной христіанской любви, всегда составляютъ ничтожное меньшинство; приходится считаться съ фактомъ, что огромное большинство людей корыстны, эгоистичны, равнодушны къ нуждамъ ближнихъ. При этихъ условіяхъ устраненія или сколько нибудь существеннаго смягченія соціальной нужды, можно ожидать только отъ **соціальныхъ реформъ**, т. е. отъ **принудительнаго регулированія** соціальныхъ отношений государственной властью (ограниченіе рабочаго времени, уста-

навливаемый закономъ минимумъ заработной платы, принудительное страхование, законодательное нормированіе жилищныхъ условий, аграрное законодательство и т. п.). Спрашивается: какъ долженъ относиться христіанинъ — именно въ качествѣ христіанина, т. е. изъ глубины своей специфическн христіанской жизненной установки — къ идеѣ социальныхъ реформъ? Этотъ вопросъ сводится въ конечномъ счетѣ къ вопросу: какъ долженъ христіанинъ оцѣнивать мѣры **внѣшняго, организационнаго** порядка, направленные на удовлетвореніе матеріальныхъ нуждъ людей?

2) Тотъ же вопросъ выступаетъ съ особенной рѣзкостью и приобретаетъ особую остроту, поскольку рѣчь идетъ о христіанскомъ отношеніи къ **«соціализму»** въ специфическомъ смыслѣ этого слова. Какъ извѣстно, социалистическое учение утверждаетъ, что т. наз. «буржуазный строй», т. е. строй, основанный на частной собственности и принципиальной свободѣ труда и экономической жизни, неизбежно приводитъ къ обогащенію немногихъ за счетъ нужды и нищеты большинства; поэтому онъ долженъ быть замѣненъ строемъ «социалистическимъ», при которомъ экономическая жизнь и распределение народнаго дохода регулировались бы, въ интересахъ справедливости, государственной властью или вообще какимъ либо планомѣрно дѣйствующимъ органомъ коллективной народной воли. (Мы сознательно даемъ наиболѣе широкое опредѣленіе социализма, польъ которое могутъ подойти разные типы его конкретнаго осуществленія). Оставляя здѣсь въ сторонѣ чисто экономическую или социологическую, т. е. вообще эмпирическую проблематику — иначе говоря, допуская безъ спора — для упрощенія вопроса и уясненія его принципиальной стороны, — что въ отношеніи справедливаго распределения дохода и вообще матеріальнаго благополучія народныхъ массъ социалистическій строй, имѣетъ преимущество передъ, т. наз. буржуазнымъ, т. е. строемъ, основаннымъ на частной собственности, и экономической свободѣ*) — поставимъ вопросъ: долженъ ли христіанинъ въ силу этого быть (по мотивамъ своего христіанскаго сознанія) сторонникомъ социалистическаго строя, или же онъ имѣетъ свои, христіанскія, возраженія противъ него — или, наконецъ, онъ можетъ или даже долженъ оставаться индифферентнымъ въ этомъ спорѣ, не занимая въ немъ никакой позиціи, (что есть, кажется, наиболѣе распространенная установка?).

Несмотря на несомнѣнную связь двухъ указанныхъ вопросовъ, мы для ясности должны ихъ расчленить и рассмотреть каждый изъ нихъ въ отдѣльности.

Итак, спросим себя прежде всего: каково должно быть христианское отношение къ «соціальному вопросу», поскольку этотъ вопросъ практически разрѣшается не въ порядѣ христианской любви и индивидуальнаго благотворенія, а въ порядѣ осуществляемыхъ государственной властью принудительныхъ соціальныхъ реформъ? Долженъ ли христианинъ, именно въ качествѣ христианина, быть соціальнымъ реформаторомъ и въ этомъ смыслѣ «соціалистомъ»? Или задача принудительнаго, государственнаго осуществленія соціальной справедливости вообще выходить, въ качествѣ проблемы чисто земного, матеріальнаго устройства жизни, за предѣлы специфически христианскаго интереса? Или здѣсь возможна еще какая нибудь иная, третья, установка?

Одно кажется намъ, прежде всего, совершенно безспорнымъ. Если христианская вѣра есть обладаніе полнотой правды, то христианская религіозная жизнь и религіозная установка не есть какая нибудь частная, ограниченная сфера жизни, чуждая всѣмъ остальнымъ областямъ жизни и равнодушная къ нимъ; напротивъ, она должна охватывать всю нравственную и, тѣмъ самымъ, соціальную жизнь и имѣть въ отношеніи ея свою, специфически христианскую установку. Этимъ сразу отвергается, съ одной стороны, индифферентизмъ въ отношеніи соціального вопроса и, съ другой стороны, всѣ попытки просто механически сочетать съ христианствомъ какія либо господствующія въ нехристианской средѣ типическія воззрѣнія по этому вопросу. Что касается послѣдняго момента, то христианинъ долженъ, конечно, смиренно учиться правдѣ, даже если ее высказываетъ невѣрующій; и въ этомъ смыслѣ нужно считаться съ фактомъ, что инициатива заботъ о соціальной справедливости и о разрѣшеніи соціального вопроса принадлежала — и, пожалуй, и доселѣ принадлежитъ — невѣрующимъ. Христианскій міръ долженъ честно признать этотъ устыжающій его фактъ, долженъ смиренно учиться у невѣрующихъ самой ихъ заботѣ о соціальной правдѣ. Но, съ другой стороны, не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы механически покорно признавать правильными и усваивать сами отвѣты невѣрующихъ на этотъ вопросъ. Ложная религіозная установка можетъ, правда, сочетаться съ вы-

*) По существу мы думали, что опытъ социалистическаго хозяйства (и въ Россіи и въ Германіи) опровергаетъ это утвержденіе и свидѣтельствуетъ о прямо противоположномъ.

сокимъ уровнемъ нравственныхъ стремленій, но никакъ не можетъ лежать въ основѣ истиннаго жизнепониманія. Поэтому христіанское отношеніе къ социальному вопросу, христіанское пониманіе путей его разрѣшенія не можетъ быть простой копіей пониманія нехристіанскаго, а должно носить на себѣ яственный отпечатокъ основоположной религіозной сущности общей христіанской установки.

Въ чемъ заключается существо этой христіанской установки, ея принципиальное отличіе отъ установки не христіанской? Нельзя, конечно, уложить смыслъ христіанскаго «сознанія» въ какую либо одну отвлеченную формулу; однако можно все же отвлеченно выразить наиболѣе существенный его признакъ. Онъ состоитъ въ томъ, что христіанскому жизнечувствію и жизнепониманію присуще «сознаніе коренной, «нераздѣльной и неслиянной», до конца міра и его чаемаго послѣдняго преображенія неустранимой двойственности сферъ бытія, въ которыхъ живетъ и къ которымъ причастенъ христіанинъ. Въ какихъ бы словахъ мы ни формулировали эту дѣйственность — какъ царство «небесное» и царство «земное», какъ «внутреннюю жизнь съ Богомъ или «во Христѣ» — и жизнь въ «мірѣ», какъ сферу «церкви» (въ основномъ, мистическомъ смыслѣ этого понятія) и сферу «міра», или какъ сферу «благотати» и сферу «закона» — самый фактъ этой двойственности и его существенный смыслъ непосредственно понятенъ и очевиденъ всякому сознанію, внутренне причастному христіанскому откровенію. Изъ этой двойственности совсѣмъ не вытекаетъ, какъ это часто думаютъ, совершенное равнодушіе къ «міру», полная замкнутость въ оліюмъ лишь «небесномъ»; такая позиція означала бы, наоборотъ, отсутствіе указанной основоположной для христіанскаго сознанія двойственности. Если христіанинъ обязанъ стремиться къ подавленію и угашенію своихъ собственныхъ эгоистическихъ «мірскихъ» интересовъ, то въ своей христіанской любви къ ближнимъ онъ, напротивъ, не имѣетъ права не считаться и съ ихъ «мірской», «земной» нуждой. Но одно все же слѣдуетъ изъ этой своеобразной христіанской установки — именно сознаніе, что земнымъ нуждамъ во всякомъ случаѣ не исчерпывается нужда человѣка, болѣе того: что духовная жизнь и ея нужда обладаютъ нѣкимъ **онтологическимъ приматомъ** надъ жизнью земной и ея интересами.

Отсюда для нашей темы слѣдуютъ нѣкоторые, весьма существенные выводы. Поскольку дѣйственная любовь къ ближнему требуетъ — для овоего подлинно плодотворнаго осуществленія — своего выраженія въ «соціальныхъ реформахъ», т. е.

въ формѣ установленія нѣкаго новаго организаціоннаго порядка — нѣтъ никакого основанія, чтобы христіанинъ относился принципиально отрицательно или даже только равнодушно къ такого рода мѣропріятіямъ; напротивъ, въ принципѣ онъ долженъ будетъ сочувствовать всѣмъ мѣрамъ, содѣйствующимъ установленію социальной справедливости. Однако, при всемъ своемъ принципиальномъ сочувствіи социальнымъ реформамъ, поскольку послѣднія выражаютъ въ сферѣ организованной коллективной воли заботу о судьбѣ ближнихъ, христіанинъ никогда не сможетъ считать такое организаціонное преобразование человѣческихъ отношений **единственнымъ** и даже только **наиболѣе существеннымъ** путемъ къ преодолѣнію человѣческихъ бѣдствій. Ибо онъ знаетъ, что эти бѣдствія и общій трагизмъ человѣческой жизни имѣютъ болѣе глубокой, внутренней духовный источникъ, недоступный никакимъ политическимъ мѣрамъ. Съ одной стороны, человѣческая душа имѣетъ, кромѣ матеріальныхъ нуждъ, и нужды духовныя, которыя, конечно, никакими «социальными реформами» удовлетворить нельзя. Если бы было непростительнымъ лицемеріемъ и ханжествомъ отводить ссылкой на эту заботу о матеріальной нуждѣ ближняго — если первый долгъ христіанина въ отношеніи голоднаго — накормить его, а не читать ему проповѣди, то этимъ все же не устраняется истина «не о единомъ хлѣбѣ живъ человѣкъ». И съ другой стороны, сами «земныя», матеріальныя нужды человѣка опредѣлены не только тѣмъ или инымъ социально-политическимъ строемъ, а общей грѣховной, несовершенной природой человѣка. Христіанинъ не можетъ раздѣлять мысли Руссо, что зло человѣческой жизни опредѣлено неправильными общественными отношеніями. Поэтому христіанинъ никогда не можетъ быть социальнымъ **утопистомъ**. Онъ никогда не будетъ раздѣлять вѣры, что какія либо социальныя реформы или перевороты смогутъ устранить всѣ несправедливости, все зло, всѣ бѣдствія человѣческой жизни; онъ не можетъ вѣрить въ осуществленіе какими бы то ни было внѣшними организаціонными мѣрами царства правды, мира и блаженства — «царства Божія на землѣ». Онъ знаетъ, что и «социальное зло, какъ всякое зло, въ конечномъ счетѣ опредѣлено грѣховной природой человѣка, поэтому не можетъ быть окончательно устранено никакими внѣшними человѣческими средствами. Онъ знаетъ, что страдать отъ неправды, царящей въ мірѣ, есть — впредь до чемаго преображенія и окончательнаго обоженія міра — роковая, ничѣмъ непреодолимая судьба человѣка. Правда, это убѣжденіе не должно служить — какъ это, къ несчастью, часто бывало въ исторіи христіанства — поводомъ

къ равнодушію или пассивности въ отношеніи соціальной нужды людей и попытокъ смягчить ее соціальными реформами. Но при всей своей волѣ дѣйственно соучаствовать въ попыткахъ организационнаго улучшенія положенія людей, христiанннхъ, по самому существу своей жизненной установки, не сможетъ видѣть въ соціальныхъ реформахъ ни панацею отъ всѣхъ бѣдствій, ни единственной задачи своей жизни.

Сказанное выше можетъ на первый взглядъ показаться «общимъ мѣстомъ» или соображеніемъ формальнаго порядка, изъ котораго нельзя сдѣлать никакихъ конкретныхъ выводовъ по существу интересующаго насъ вопроса. Однако это не такъ. Изъ сказаннаго слѣдуютъ, напротивъ, весьма существенные конкретные выводы въ отношеніи христiанской установки въ соціальному вопросу. Христiанннхъ не только не «будетъ» сочувствовать ученію матеріалистическаго социализма, основанному на вѣрѣ въ однѣ земныя блага, на возбужденіи классово-й ненависти и разнуздываніи инстинктовъ корысти и зависти въ народныхъ массахъ — что понятно само собой — но онъ и не сможетъ быть ни революционеромъ (въ соціальному и политическому смыслѣ), ни вообще политическимъ или соціальнымъ фанатикомъ. Съ одной стороны, онъ отклонитъ, какъ гибельное заблужденіе, великій радикальный переворотъ въ соціальныхъ отношеніяхъ, который всегда опирается на надежду сразу, единымъ взмахомъ избавить человечество отъ всѣхъ или хотя бы отъ наиболѣе существенныхъ его бѣдствій. Такъ какъ онъ заранѣе знаетъ, что всѣ человѣческія реформы суть палліативъ, что съ устраненіемъ однихъ бѣдствій, особенно чувствительныхъ въ данный моментъ, обнаружатся другія бѣдствія, о которыхъ люди сейчасъ не думаютъ, — то онъ будетъ склоненъ отдавать преимущество постепеннымъ и частичнымъ реформамъ передъ всякаго рода мнимо-спасительными переворотами, связанными съ великими потрясеніями. Именно въ силу своего религіознаго радикализма, именно въ силу своей над-мірної позиціи, христiанннхъ будетъ въ сферѣ соціально-политическихъ реформъ умѣреннымъ и реалистомъ; въ отношеніи всѣхъ мірскихъ заботъ и плановъ онъ отдастъ предпочтеніе «здравому смыслу», основанной на жизненному опыту холодной мудрости передъ всякимъ страстнымъ энтузіазмомъ, рождающимся изъ слѣпой и ложной вѣры. И съ другой стороны, имѣя опытъ духовной основы всей человѣческой жизни, онъ всегда будетъ созиавать, что даже самая разумная и цѣлесообразная соціальная реформа, т. е. организационная перемѣна вѣншихъ условій жизни, можетъ быть подлинно плодотворной лишь въ связи съ внутреннимъ, нравственнымъ и ду-

ховнымъ улучшеніемъ самихъ людей. Онъ никогда не забудетъ, что единственное, чему можно приписать универсальное значеніе въ человѣческой жизни, есть забота о внутреннемъ духовномъ строѣ человѣческой души. И въ этомъ отношеніи онъ поэтому также отдастъ предпочтеніе постепеннымъ реформамъ, связаннымъ съ перевоспитаніемъ чловѣка, съ улучшеніемъ внутреннихъ навыковъ его жизни, передъ всякими поспѣшными, внезапными и радикальными перемѣнами.

III.

Эти предварительныя соображенія готовятъ насъ къ отвѣту на второй изъ поставленныхъ выше вопросовъ: какова должна быть позиція христіанина при выборѣ между господствующимъ «буржуазнымъ» порядкомъ, основанномъ на частной собственности и хозяйственной свободѣ, т. е. на хозяйственномъ индивидуализмѣ, и социалистическимъ порядкомъ, въ которомъ государство или общество съ помощью правовыхъ нормъ, принудительно противодѣйствующихъ хозяйственному эгоизму, заботится о матеріальномъ благосостояніи трудящихся массъ? Какъ уже указано выше, для упрощенія вопроса мы оставляемъ въ сторонѣ всю чисто экономическую или социально-политическую проблематику и сосредоточиваемся исключительно на религіозно-нравственной сторонѣ вопроса.

Соціализмъ въ своей критикѣ существующаго буржуазнаго порядка утверждаетъ, что частная собственность и неограниченная хозяйственная свобода личности не только приводитъ къ хозяйственному неравенству, къ раздѣленію общества на богатыхъ и бѣдныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ предоставляетъ богатымъ, какъ хозяйственно наиболее сильнымъ, свободу эксплуатировать бѣдныхъ; такимъ образомъ, при буржуазномъ строѣ социальная несправедливость узаконяется самымъ правомъ, которое по существу должно было бы быть выраженіемъ начала справедливости. Если право цивилизованныхъ народовъ не терпитъ того, чтобы физически сильный истязалъ, угнеталъ, поработалъ физически слабаго, то не долженъ ли этотъ же принципъ — ограниченія свободы сильнѣйшаго, гдѣ она ведетъ къ злоупотребленіямъ — примѣняться и въ отношеніи хозяйственной и социальной жизни? Формально свободный (въ демократіяхъ) бѣднякъ въ силу своей хозяйственной зависимости отъ богатаго становится фактически рабомъ послѣдняго. Не требуетъ ли долгъ элементарной справедливости, чтобы государство, отмѣнивъ или по крайней мѣрѣ существенно стѣснивъ

индивидуальную хозяйственную свободу, принудило богатых считаться съ правовѣрными интересами бѣдныхъ?

На первый взглядъ могло бы показаться, что именно при полной искренности и послѣдовательности христіанскаго умонастроенія здѣсь вообще нѣтъ мѣста для сомнѣній. Порядокъ, основанный на правовомъ санкціонированіи корысти и эгоизма и приводящій къ эксплуатаціи бѣдныхъ богатыми, самъ по себѣ не можетъ вызывать сочувствія христіанина. Это непосредственное нравственное чувство есть психологическое основаніе распространеннаго убѣжденія, что искренній и добросовѣстный христіанинъ долженъ тѣмъ самымъ быть социалистомъ, принципиально сочувствовать социалистическимъ требованіямъ. И все же вопросъ не такъ простъ, какъ это кажется съ перваго взгляда; и именно здѣсь насъ подстерегаетъ тяжкое и роковое искушеніе, и притомъ порядка чисто религіозно-нравственнаго.

А именно, основная проблематика заключена здѣсь въ вопросѣ: можно ли и позволительно ли, съ точки зрѣнія христіанскаго сознанія, добиваться справедливаго, братскаго отношенія къ ближнимъ съ помощью **принужденія**? Можетъ ли христіанская заповѣль любви къ ближнему быть превращена въ **принудительную норму права**? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, думается, совершенно очевиденъ: онъ состоитъ въ томъ, что это и **фактически невозможно**, и **морально и религіозно недопустимо**. Это невозможно, потому что любовь къ ближнему, какъ, впрочемъ, и всякое моральное умонастроеніе, не можетъ быть вынуждено, а можетъ только свободно истекать изъ глубины человѣческаго духа и его свободно богообщенія. Но именно поэтому это и недопустимо, ибо, не достигая своей подлинной цѣли, всякая попытка такого рода приводитъ бы лишь къ лицемерію, къ невыносимой фальсификаціи подлиннаго христіанско-этического умонастроенія. Всякая попытка **вынудить** какую нибудь христіанскую добродѣтель (идеть ли рѣчь о физическомъ принужденіи, какъ въ нормѣ права, или даже только о моральномъ принужденіи) означала бы сама измѣну христіанскому умонастроенію — измѣну религіи благодати и свободы — и впаденіе въ фарисейство, въ религію законничества и внѣшнихъ дѣлъ. «Господь есть Духъ; и гдѣ Духъ Господень, тамъ и свобода». Какъ бы часто, въ самыхъ многообразныхъ направленіяхъ, христіанскій міръ ни погрѣшалъ противъ этой истины, — она остается все же основоположной аксіомой христіанскаго сознанія.

Съ этой точки зрѣнія столь, казалось бы, естественной, почти незамѣтный переходъ отъ истиннаго христіанскаго умо-

настроения къ этически-политической позиціи «христіанскаго социализма» (въ специфическомъ смыслѣ этого понятія, съ которымъ мы имѣемъ здѣсь дѣло) оказывается схождениемъ съ истиннаго пути — заблужденіемъ, по существу совпадающимъ съ искушеніемъ «Великаго Инквизитора» у Достоевскаго. Къ самому существо христіанской вѣры принадлежитъ, что христіанинъ стоитъ передъ тяжелой альтернативой: либо онъ останется со Христомъ, т. е. съ христіанскимъ идеаломъ жизни, основаннымъ на свободной любви, — иля при этомъ на рискъ вѣшняго неуспѣха своего дѣла — либо же онъ поддается стремленію облегчить человѣческія нужды съ помощью земной, вѣшной силы принужденія — и, тѣмъ самымъ, фактически отрѣкается отъ истиннаго существа христіанской жизненной установки, осуществимой лишь при полной внутренней свободѣ и отрѣшенности отъ мысли о вѣшнемъ успѣхѣ. Послѣдній членъ этой альтернативы не перестаетъ быть искушеніемъ, впадѣніемъ въ ересь, оттого, что побужденіемъ къ нему служить благодарный, морально правомѣрный мотивъ любви къ людямъ. И положеніе тутъ таково, что чѣмъ отзывчивѣе человѣкъ на чужія страданія, чѣмъ болѣе страстно онъ ищетъ правды въ человѣческихъ отношеніяхъ, тѣмъ легче ему впасть въ это заблужденіе. Въдѣ исходя именно изъ такого подлиннаго осуществленія правды на землѣ, противники христіанства вообще разсматриваютъ христіанскую вѣру, какъ «религію постоянной неудачи»; они ссылаются при этомъ на историческій опытъ, показывающій невозможность христіанизировать міръ, обратить его къ правдѣ на пути свободнаго слѣдованія заповѣди Христа. Но именно поэтому мы стоимъ здѣсь на роковомъ распутьи и должны сдѣлать выборъ между путемъ христіанскимъ и путемъ социалистическимъ.

Но что же это значить? Значить ли это, что христіанинъ, признавъ ложнымъ путь «социалистическій», тѣмъ самымъ долженъ солидаризироваться съ духомъ «буржуазнаго» строя, основаннымъ, какъ мы видѣли, на корысти и эгоизмѣ? И какъ согласовать выводъ, къ которому мы сейчасъ пришли, съ вышесказаннымъ выше утвержденіемъ, что христіанинъ можетъ и даже долженъ быть сторонникомъ социальныхъ реформъ, которыя вѣдѣ тоже суть принудительныя мѣры къ осуществленію социальной справедливости и къ облегченію человѣческой нужды? Не приводитъ ли конкретно намѣченная нами мысль — вопреки всему, признанію нами выше — къ оправданію равнодушія христіанина къ социальной нуждѣ, т. е. къ нѣкому очевидно, съ христіанской точки зрѣнія, *reductio ad absurdum*?

Разрѣшеніе этого сомнѣнія подводитъ насъ наконецъ къ

усмотрѣнію подлиннаго, «царственнаго» пути христіанскаго сознанія въ проблематикѣ соціального вопроса.

Основоположная, сущностная установка христіанскаго сознанія, вытекающая изъ самаго существа христіанства, какъ религіи благодати, какъ жизни въ Богѣ — есть установка свободы, свободной любви. Но изъ этого совѣтъ не слѣдуетъ толковое рачіоналистическое, «толстовское» утвержденіе, что всякое вообще принужденіе и всякое вообще мѣропріятіе внѣшняго, организаціоннаго порядка противорѣчитъ христіанскому сознанію и недопустимо для христіанина. Выше было указано, что изъ существа христіанской жизненной установки вытекаетъ двойственность между «жизнію въ Богѣ» и принадлежности къ «міру». Именно эта двойственность опредѣляетъ неизбѣжную двойственность путей христіанскаго овладѣнія жизнью. Признавая единственнымъ путемъ спасенія міра и человечества таинственную, незримую богочеловѣческую активность, совершающуюся въ глубинахъ человѣческаго духа и въ стихіи свободы и любви, — христіанинъ одновременно сознаетъ свою задачу — въ предѣлахъ міра — **ограждать** жизнь отъ силъ зла и содѣйствовать торжеству правды и добра. Эта послѣдняя задача именно и есть внѣшняя, организаціонная задача, для которой неизбежно внѣшнее принужденіе. Съ христіанской точки зрѣнія недопустимо не просто всякое принужденіе, какъ таковое (которое, напротивъ, при извѣстныхъ условіяхъ обязательно) — недопустимо только **смѣшеніе организаціонной задачи** — общѣ говоря: задача внѣшняго противодѣйствія злу и содѣйствія добру — съ **существеннымъ преобращеніемъ жизни, осуществимымъ лишь черезъ свободную любовь**. Одно дѣло — спасеніе и внутреннее возрожденіе или просвѣтленіе человѣческой жизни, и совѣтъ другое дѣло — **принятіе внѣшнихъ мѣръ къ ея охранѣ и къ содѣйствію росту ея внутреннихъ силъ**. Сознаніе этого существеннаго различія даетъ намъ возможность точнаго опредѣленія отношенія христіанина къ «соціализму», къ «буржуазному строю» и къ «соціальной реформѣ».

Прежде всего, само понятіе «христіанскій соціализмъ» — поскольку подъ соціализмомъ разумѣть не умышленное, а нѣкій общественный «строй» или «порядокъ» — содержитъ опасное смѣшеніе понятій и есть *contradictio in adjecto* уже въ томъ общемъ смыслѣ, въ которомъ противорѣчиво понятіе «христіанскаго общественнаго строя». Сферой христіанской жизни въ непосредственномъ и подлинномъ смыслѣ слова можетъ быть только церковь въ смыслѣ свободнаго любовнаго единства людей во Христѣ, а не какой либо государственный или общественный порядокъ. Если теперь, за предѣлами этого общаго

соображенія, мы спросимъ, какой строй или порядокъ болѣе соответствуетъ — въ планѣ правового порядка — христіанскому идеалу, то отвѣтъ на это не представитъ затрудненія. Съ точки зрѣнія христіанской вѣры и христіанскаго жизнепониманія предпочтеніе имѣетъ тотъ общественный строй или порядокъ, который въ максимальной мѣрѣ **благопріятенъ развитію и укрѣпленію свободного братскн-любовнаго общенія между людьми**. Сколь бы это ни казалось парадоксальнымъ, но такимъ строемъ оказывается не «соціализмъ», а именно строй, основанный на хозяйственной свободѣ личности, на свободѣ индивидуальнаго распоряженія имуществомъ. Ибо соціалистическій строй, лишаящій личность свободного распоряженія имуществомъ и **принудительно** осуществляющій социальную справедливость, тѣмъ самымъ лишаетъ христіанна **возможности свободно осуществлять заветъ христіанской любви** (конечно, въ той мѣрѣ, въ какой осуществленіе христіанскаго завета вообще зависитъ отъ внѣшнихъ условій). Соціализмъ — не въ какой либо случайной отдѣльной формѣ своего осуществленія, а въ самомъ своемъ существѣ и общемъ замыслѣ — есть система жизни, отвергающая христіанскій идеалъ **свободной братской любви** (съ ссылкой на его неосуществимость въ виду эгоистической природы человѣка) и замѣняющая его государственно-правовымъ, т. е. **принудительнымъ** осуществленіемъ социальной справедливости. Напротивъ, правовой строй, признающій свободу личнаго распоряженія въ хозяйственной жизни, есть необходимое или по меньшей мѣрѣ наиболѣе благопріятное условіе для осуществленія христіанской любви вплоть до пожертвованія всѣмъ своимъ имуществомъ и свободно-любовной общности имущества. (На этомъ основана имущественная общность первохристіанской общины, какъ это особенно отчетливо показано въ Дѣян. Апостол., въ исторіи Ананія и Сапфиры; и на этомъ же по существу основанъ монастырскій укладъ совместной жизни; совершенно очевидно, что здѣсь дѣло идетъ не о принудительномъ осуществленіи социальной справедливости, а о добровольномъ рѣшеніи людей, свободныхъ распоряжаться своею собственностью, составить единую христіанскую семью). И можно сказать, что такъ наз. «буржуазный» строй такихъ странъ, какъ напр., Франція и Англія, есть **необходимое условіе для существованія «христіанскихъ соціалистовъ»**, т. е. людей, одушевленныхъ любовью къ нуждающимся ближнимъ и жертвенно отдающихъ имъ свое имущество; тогда какъ въ такихъ странахъ, какъ коммунистическая Россія или національ-соціалистическая Германія, гдѣ социальная солидарность (въ разныхъ формахъ) предписана начальствомъ и осуществляется при-

иудительно, «христiанскій социализмъ» есть явленіе почти немислимое.

Въ этой связи намъ отчетливо уясняется принципиальное различіе между **социализмомъ** (какъ правовымъ строемъ) и **соціальными реформами**. Социализмъ есть, какъ указано, замыселъ **принудительнаго** осуществленія правды и братства между людьми; въ качествѣ такового, онъ **прямо противорѣчитъ** христiанскому сознанію **свободнаго братства во Христѣ**. Идея же социальнихъ реформъ или социального законодательства состоитъ въ томъ, что государство **ограничиваетъ** хозяйственную свободу тамъ, гдѣ она приводитъ къ недопустимой эксплуатаціи слабыхъ сильными; государство съ помощью принудительныхъ мѣръ защищаетъ бѣдныхъ, имущественно слабыхъ, налагаетъ запретъ на извѣстныя дѣйствія или отношенія, которыя оно считаетъ недопустимыми съ точки зрѣнія социальной справедливости; въ остальномъ же оно не стѣсняетъ хозяйственной свободы гражданъ. Последняя установка, конечно, и съ христiанской точки зрѣнія есть единственно правильная. Пояснимъ это соотношеніе простой аналогіей. Существованіе полиціи и суда, ограждающихъ членовъ общества отъ преступныхъ и неправомѣрныхъ дѣйствій отдѣльныхъ людей, конечно, необходимо и вполнѣ правомѣрно — сужденіе христiанина въ этомъ отношеніи не будетъ отличаться отъ сужденія всякаго здравого мыслящаго человека («начальникъ, носящій мечъ, есть Божій слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему зло» Римл. 13,4). Но совсѣмъ другое дѣло — заранѣе признавъ всѣхъ людей преступными и злыми, запереть ихъ всѣхъ въ тюрьму или сдѣлать рабами, чтобы имѣть возможность принудительно опекать ихъ и заставлять ихъ нести себя справедливо.

Рискуя тѣмъ, что христiанскому уму настроенію будетъ сдѣланъ упрекъ въ лицемеріи и въ равнодушіи къ матеріальной нуждѣ людей, нужно рѣшительно настаивать на томъ, что съ христiанской точки зрѣнія **свобода**, какъ условіе духовной жизни, — а тѣмъ самымъ и хозяйственная свобода — цѣннѣе всякаго матеріальнаго благополучія. Даже Ст. Милль когда то — вопреки утилитаризму — формулировалъ положеніе: «недовольный Сократъ лучше довольной свиньи». Это есть единственно правильная христiанская точка зрѣнія. Сытымъ рабамъ (повторяемъ: даже если бы таковыя были возможны, т. е. если бы порабощеніе не приводило, какъ показываетъ опытъ, и къ обнищанію) надо безусловно предпочесть свободныхъ людей, даже сознавая, что свобода связана съ матеріальной необеспеченностью, съ опасностью хозяйственной нужды. Только по-

сколько хозяйственная свобода сама вырождается въ порабощеніе человѣка и тѣмъ затрудняетъ и его духовную жизнь, право должно принудительно полагать ей, въ социальномъ законодательствѣ, предѣлы.

Но въ этомъ принципиальномъ предпочтеніи добровольности принужденію не возвращаемся ли мы къ позиціи, уже опровергнутой опытомъ экономической исторіи? Не противорѣчимъ ли мы нашему собственному признанію, что въ виду корыстности и эгоистичности большинства людей свобода приводитъ къ эксплуатаціи экономически слабыхъ экономически сильными? Для христіанскаго сознанія есть только одинъ выходъ изъ этой трудности, но выходъ совершенно очевидный и возвращающій насъ — послѣ всего этого ориентированія въ производномъ словѣ христіанской жизни — къ центральной христіанской жизненной установкѣ. Христіанская **вѣра** есть, вѣдь, по самому существу нѣчто парадоксальное, т. е. противорѣчащее жизненному «опыту», «мудрости вѣка сего». Такъ и въ разсматриваемомъ вопросѣ. Передъ лицомъ трагической социальной судьбы человечества, сознавая свою христіанскую отвѣтственность за нее, **надо вопреки всякому опыту вѣрить въ всепобѣждающую силу жертвенной братской любви къ людямъ и проповѣди этой любви.** Если вѣрѣ дано двигать горами, то она во всякомъ случаѣ способна побѣждать зло и неправду въ жизни людей. Основная христіанская позиція въ социальномъ вопросѣ есть **крестовый походъ любви** для овладѣнія міромъ. Никто не въ состояніи установить заранѣе неизбѣжныя границы для плодотворнаго дѣйствія одушевленныхъ вѣрой и любовью подвиговъ братолюбія — индивидуальныхъ и коллективныхъ (вспомнимъ, напр., вліяніе нѣкоторыхъ католическихъ орденовъ въ эпоху ихъ расцвѣта). Соціальныя реформы, законодательное огражденіе интересовъ бѣдныхъ и угнетенныхъ — есть дѣло нужное, разумное, праведное и съ христіанской точки зрѣнія. Но основное христіанское рѣшеніе социального вопроса есть — вопреки вѣсѣмъ усмѣшкамъ скептиковъ, невѣрующихъ, мудрецовъ вѣка сего — **вольная, жертвенная любовь къ ближнимъ, вдохновленная вѣрою во Христа и Его Правду — исповѣданіе не на словахъ, а на дѣлѣ, всемогущества Бога любви.**

С. Франкъ.

ХРИСТИАНСКАЯ СОВѢСТЬ

И

СОЦІАЛЬНЫЙ СТРОЙ

(ОТВѢТЪ С. Л. ФРАНКУ).

Статья С. Л. Франка ставитъ очень острую и мучительную для нашей эпохи проблему. Это статья дискуссионная. Со многими отдѣльными мыслями С. Л. Франка я согласенъ и считаю ихъ безспорными, но его главная заключительная мысль вызываетъ серьезные возраженія. С. Л. Франкъ признаетъ тяжелую вину христіанъ въ отношеніи къ соціальному вопросу. Онъ признаетъ, что положеніе бѣдныхъ и обездоленныхъ не можетъ не мучить христіанъ, достойныхъ этого имени, и не можетъ не вызывать съ ихъ стороны заботы. Онъ не можетъ не признать, что существующій экономическій порядокъ, вѣрнѣе безпорядокъ, глубоко противоположенъ духу христіанъ, что въ основаніи его лежатъ объективированный грѣхъ. Тѣмъ болѣе неожиданнымъ является его заключеніе, что наиболѣе благоприятенъ для христіанства строй, основанный на неограниченной собственности, на хозяйственной «свободѣ», на «свободѣ» индивидуальнаго распоряженія имуществомъ. Но это и есть тотъ самый капиталистическій строй, якобы основанный на свободѣ, движимый эгоизмомъ, личнымъ интересомъ, конкуренціей, погоней за прибылями, вѣтрски безучастный къ человѣческой нуждѣ, бѣдности и угнетенію, строй, въ которомъ человѣкъ угнетается человѣкомъ, превращая его въ вещь. Мнѣ представляется, что основная ошибка С. Л. Франка связана съ тѣмъ, что онъ все-таки будто бы считаетъ «соціальный вопросъ» вопросомъ любви къ ближнему, милосердія и жертвы, вопросомъ христіанскихъ добродѣтелей высшаго порядка. Но соціальный вопросъ совсѣмъ не есть вопросъ о братствѣ людей, объ отношеніяхъ людей, основанныхъ на любви и жертвѣ, соціальный вопросъ есть вопросъ объ элементарной справедливости и правдѣ. Рабочіе и всѣ угнетенные совсѣмъ не требуютъ въ отношеніи къ себѣ

любви и жертвы, а требуют справедливости и экономических прав. Создание братства людей, христианских отношений человека к человеку есть духовная задача, она не разрешима никакой организацией общества. Но речь идет совсем о другом. Освобождение трудящихся классов от угнетения, борьба за достойное человеческое существование, есть такой же процесс, как освобождение от рабства и крепостного права. Для уничтожения крепостного права нельзя было ждать роста христианских добродетелей, нужен был принудительный социальный акт, меняющий структуру общества. Также и сейчас. Я считаю неудачным словосочетание «христианский социализм», оно сочетает вещи разнородные и имеет плохие ассоциации. Лучшее уже говорит религиозный социализм или религиозно обоснованный социализм. Эту терминологию употребляют Рогач, А. Филипп, Тилих, Нибуэр, к которым я довольно близок.

В XIX век можно было считать социализм утопией совершенного социального строя. Но сейчас социализм стал суровой реальностью и невозможно смотреть на социализм, как на совершенный строй, разрешающий все вопросы. Социальный вопрос очень элементарный, вопрос элементарного права людей. Но человек так устроен, что для решения самого элементарного и прозаического вопроса ему нужно предаваться иллюзиям и мечтам, создавать хилиастический миф. Я убежден, что реализация социалистического строя (употребляю слово социализм в широком смысле, не останавливаясь на разных формах социализма) не уменьшит, а увеличит глубокий трагизм человеческой жизни. Будут устранены социальные причины трагизма человеческого существования и будет выявлен внутренний трагизм. Социалистический строй будет также греховен, как и все строи в мире. Но элементарное достоинство человека, не допускающее горькой нужды и нищеты, превращения человека в вещь, будет охранено. Тогда только и будет на большей глубине поставлен вопрос о том, является ли человек человеку братом, что лежит в основе всякой социальной организации. Я сомневаюсь, чтобы С. Л. Франк разделял точку зрения буржуазной политической экономии, согласно которой существует вечный нормальный экономический строй, каковым и является либеральная экономика, и существуют вечные экономические законы. Величайшую заслугу Маркса я вижу в том, что он опровергнул эту теорию и увидел за экономикой, за миром материальных вещей человеческую активность и человеческую борьбу (с этим связано тематическое учение о «фетишизм товаров»). Но только с этой точки зрения, для которой бур-

буржуазная собственность есть вечный институт, можно защищать позиции С. Л. Франка. Основной моральный вопрос в том, не является ли так наз. капиталистический строй прикрытой и организованной несправедливостью и обидой человека, унижением его достоинства? Существующий строй может быть гораздо большим насильем и принуждением, чем принуждение и насилие, связанное с уничтожением этого строя и заменой его более справедливым социальным строем. Свободно распоряжаться имуществом допустимо лишь в том случае, если владеешь им по праву. Но буржуазная собственность, основанная на римском праве, буржуазное право наследства, владение орудиями производства означает распоряжение имуществом, которое не принадлежит тебе по праву и которым ты угнетаешь ближнего. Для меня это несомненно, независимо от каких-либо экономических теорий. Оправдана может быть только личная трудовая собственность, не допускающая капитализации. Самое выражение «экономическая свобода» двусмысленно, и в устах многих лицемерно. Экономическая свобода в современном мире означает рабство трудящихся масс. Свобода труда означает рабство труда. И вопросы в том, как перейти к реальной свободе. Именем свободы в социальной жизни злоупотребляли самым безстыдным образом. Все социальные реформы, улучшающие участь трудящихся, все ограничения экономических привилегий — объявлялись посягательством на свободу. Когда представитель рабовладельческого юга убивал Линкольна, то он воскликнул, что убивает тирана, посягнувшего на свободу рабовладельцев.

С. Л. Франк слишком инпрессионизирован тяжким опытом русского коммунизма и он как будто не признает никакого другого социализма, кроме социализма фашистского типа. Но я убежден, что inferнальный, тиранический этатизм русского коммунизма есть порождение не Маркса, а Иоанна Грозного, есть не социализм, а этатизм всей русской истории от великих князей московских до Николая I и Александра III. Этатизм есть болезнь современного мира, мировая реакция против свободы, против процессов освобождения человека от рабства. Мир возвращается к языческой идолатрии. Люди одержимы греховной волей к могуществу. Современный национализм совершает и совершит гораздо больше насилий, чем социализм. И наиболее опасен по склонности к насилию именно национал-социализм и национал-коммунизм. Это есть отрицание гуманизации и христианизации (эти два понятия в отношении к обществу для меня тождественны) человеческих об-

щество. Я вижу подлинную сущность социализма как раз в обратном социализму этическому или фашистскому. Социализмом нужно называть направление, которое видит верховную ценность в каждом трудящемся и каждом человеке, т. е. социализм основан на абсолютном примате человеческой личности над нечеловеческими коллективными реальностями или quasi-реальностями. Поэтому социализм есть лишь проекция персонализма, несогласие подчинить человека могуществу государства, национальному процветанию, экономическому развитию и т. п. При таком понимании социализм есть распространение прав человека на сферу экономической жизни. Это есть социализм резко антиэтического, синдикалистского и кооперативного типа. Бѣда в томъ, что большая часть социалистовъ имѣетъ ложное міросозерцаніе, исповѣдуетъ ложную социологическую религію. Но ложное міросозерцаніе нѣтъ и представители буржуазнаго направленія, они то на дѣлѣ и есть главный источникъ безбожія и отрицанія духа.

Наиболѣе поразило меня заключеніе статьи С. Л. Франка, потому что христіанскія добродѣтели любви и жертвы оказываются связанными съ богатствомъ, съ владѣніемъ собственностью и остаются какъ бы привилегіей богатыхъ, которымъ есть отъ чего отказываться. Ну а бѣдные, обездоленные, могутъ проявлять христіанскія добродѣтели любви и жертвы? Да и допустимо ли терпѣть несправедливое сосредоточеніе богатствъ у привилегированныхъ для того, чтобы они проявляли любовь къ ближнему и жертвовали, чего они кстати никогда и не дѣлаютъ? Мнѣ представляется совершенно антихристіанскимъ классировать общество по тому признаку, что одни владѣютъ собственностью, а другіе лишены ея. Христіанство не можетъ не желать безклассоваго общества, что означаетъ не насильственное механическое равенство, а какъ разъ выявленіе человѣческаго, личнаго, основаннаго на дарахъ и призваніяхъ неравенства людей. Соціально-классовое неравенство не означаетъ личнаго неравенства, оно есть инвектирующая сила. Христіане въ прошломъ практиковали часто кровавыя насилія и принужденія не для осуществленія соціальной правды, не для утвержденія достоинства человека, а для истребленія еретиковъ, для возрастанія мощи имперій, для защиты аристократическихъ привилегій. И можетъ показаться страннымъ, что они такъ боятся принужденій и такъ защищаютъ свободу, которую раньше не признавали, когда рѣчь идетъ объ осуществленіи соціальной правды, о реальной эмансипаціи человека. Самое христіанство, вѣчно искажаемое, въ этомъ, конечно, не повинно.

Николай Бердяевъ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕ- НОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМЪ ГУССЕРЛЯ

Подобно Декарту, Гуссерль хочетъ положить въ основу своей философіи сужденія, истинность которыхъ не можетъ быть подвергнута ни малѣйшему сомнѣнію, но онъ идетъ въ своемъ методическомъ сомнѣніи гораздо дальше Декарта. Чтобы понять сущность его метода, познакомимся съ основами его ученія о сужденіи. Въ сужденіи слѣдуетъ различать слѣдующія стороны: 1. **физическое выраженіе** путемъ, напр. произнесенныхъ словъ; 2. **интенциональный психическій актъ** обсуждения, направленный 3. **на предметъ** и 4. **имѣющий въ виду его опредѣленный составъ** (*Sachverhalt*), мысль о которомъ составляетъ значеніе или **смыслъ** сужденія.

Рѣзко отличаются другъ отъ друга слѣдующіе два вида сужденій. Актъ сужденія можетъ быть только мнѣніемъ (*Meinen, Vermeynen*). «Въ такомъ случаѣ сужденіе, т. е. то, что въ сужденіи положено, есть предметъ и его составъ, только презюмируемый или такой, на который мы нацѣливаемся (*chose visée*)». Иной характеръ имѣютъ сужденія, въ которыхъ достигается очевидность. «Въ очевидности предметъ или его составъ не только подлежитъ прицѣлу отдаленно и неадекватно; онъ **присутствуетъ самъ**, такъ что судящій субъектъ имѣетъ его въ сознаніи имманентномъ. Сужденіе, которое ограничивается презумпціей, если оно переходитъ въ сознаніи къ соотвѣтствующей ему очевидности, сообразуется съ самими предметами и ихъ составомъ. Этотъ переходъ имѣетъ специальный характеръ. Благодаря ему простая интенція (*Meinung*), пустая, «наполняется» и «осуществляется» (*Erfüllung*); это — синтезъ точнаго соотвѣтствія интенціи и коррелятивной очевидности, очевидная интуиція, что эта интенція бывшая «удаленною отъ вещи» (= неадекватною, *sachfern*), **точна***»).

Мнящія интенціи Гуссерль называетъ также сигнификативными. Въ «*Logische Untersuchungen*» онъ говоритъ, что они въ себѣ «пусты» и «нуждаются въ полнотѣ». «При переходѣ отъ сигнификативной интенціи къ соотвѣтствующему наглядному представленію (*Ausanschauung*), мы переживаемъ не только простое усиленіе, какъ при переходѣ отъ блѣднаго образа или простого

*) Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1931, стр. 9.

эскиза къ полно-жизненной картинѣ. Скорѣе у сигнифкативнаго представленія отсутствуетъ какая бы то ни было полнота, впервые интуитивная интенція подводитъ къ нему полноту и путемъ отождествленія вноситъ ее въ него» (I. изд., 2. т., VI, § 21, стр. 548). Гдѣ посредствомъ идеально совершеннаго воспріятія достигнуто окончательное «выполненіе», тамъ установлено подлинное *adaequatio rei et intellectus*: предметное, дѣйствительно налично или дано точно такимъ, какимъ оно было интенцировано» (VI, § 37, стр. 590). Гдѣ есть въ сознаниіи такая данность предмета, тамъ достигается очевидность и установлена истина. «Если кто либо переживаетъ очевидность А, то очевидно, что никто другой не можетъ переживать абсурдность того же А; въ самомъ дѣлѣ, очевидность А означаетъ, что А не только мыслится, но и подлинно дано точно, какъ такое, какимъ оно мыслится, оно въ строжайшемъ смыслѣ слова само присутствуетъ» (§ 39, стр. 599). Въ позднѣйшемъ своемъ произведеніи, въ «*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*» 1913 Гуссерль употребляетъ то же выраженіе, къ какому прибѣгаю я въ своей гносеологій, именно говорить, что въ интуиціи предметъ присутствуетъ самолично, «въ оригиналѣ».

Уже въ «Логическихъ изслѣдованіяхъ» Гуссерль говоритъ о степеняхъ очевидности (§ 38, стр. 593) и даетъ примѣръ возможной неполноты очевидности, примѣръ, дѣлающій мысль его вполне понятною: онъ указываетъ на воспріятіе коробки только «съ передней стороны», причемъ задняя сторона лишь мыслится, но наглядно не дана (§ 15, стр. 528). Въ дальнѣйшихъ сочиненіяхъ Гуссерль вводитъ все большее количество ступеней очевидности и такимъ образомъ, согласно замѣчанію Фольварта, производитъ расшатываніе понятія очевидности*).

Остановимся здѣсь лишь на понятіи аподиктической очевидности. Ее Гуссерль находитъ тамъ, гдѣ достоверность очевидныхъ предметовъ и состава ихъ «обнаруживается въ то же время при критическомъ размышленіи, какъ абсолютная непопнятность несуществованія ихъ, и потому заранее исключаетъ всякое сомнѣніе, какъ лишенное смысла. Мало того, очевидность этой критической рефлексіи сама въ свою очередь аподиктична» (*Méd. cert.*, 13). Начинать философію Гуссерль хочетъ такимъ аподиктическимъ и притомъ «первоначальными истинами, которыя могутъ и должны поддерживать все зданіе универсальной науки», т. е. философіи. Это должны быть оче-

*) Н. Folwart, Kant, Husserl, Heidegger, стр. 66.

видности, которая въ самихъ себѣ носить печать приоритета въ томъ смыслѣ, что они познаваемы, какъ предшествующія «всѣмъ остальнымъ возможнымъ очевидностямъ» (М. с., 12).

На первый взглядъ кажется, что существованіе міра есть первая аподиктическая очевидность: вся дѣятельность нашей повседневной жизни и всѣ науки считаютъ существованіе міра несомнѣннымъ. Въ дѣйствительности, этой несомнѣнности нѣтъ: «вся совокупность опыта, единство котораго мы можемъ охватить, можетъ оказаться простою видностью и быть только связнымъ сномъ» (15). Для философа, мыслящаго радикально, міръ есть просто «феноменъ, заявляющій притязаніе на существованіе. Это относится также и къ существованію всѣхъ другихъ я, поскольку они суть часть окружающаго міра, тѣмъ болѣе, что собственно, мы не имѣемъ болѣе права говорить во множественномъ числѣ. Другіе люди и животныя суть для меня данные опыта только вслѣдствіе чувственного опыта, который я имѣю относительно ихъ тѣлъ; но я не могу пользоваться его авторитетомъ, такъ какъ цѣнность его поставлена подъ вопросъ». Коротко говоря, «весь окружающій меня конкретный міръ есть для меня отнынѣ не міръ существующій, а только феноменъ существованія» (16). Этотъ феноменъ, поскольку онъ — мой, не есть чистое небытіе. Потокъ переживаній, воспріятій, воспоминаній, ожиданій и т. п. продолжается, но «я не совершаю болѣе актовъ экзистенціальной вѣры естественнаго опыта» (17), я «ставлю въ скобки», «выключаю» сужденія о существованіи или несуществованіи предметовъ опыта. Это воздержаніе отъ экзистенціальныхъ сужденій Гуссерль называетъ греческимъ термномъ *ὑποψή*; а такое термномъ трансцендентально-феноменологическая редукція (18).

Воздержаніе отъ сужденія о существованіи распространяется не только на предметы внѣшняго опыта, но и на область моего внутренняго опыта — мое человѣческое я, мое тѣло и мои душевныя состоянія, принадлежащія къ опредѣленному отрѣзку пространственно-временной природы. Такимъ образомъ, для философа-феноменолога моя психическая субъективность, какъ и внѣшній міръ, теряетъ значеніе реальности, теряетъ значеніе бытія*).

Послѣ этого воздержанія остается въ качествѣ необходимаго условія всѣхъ сознаваемыхъ предметовъ я, очищенное отъ человѣческихъ свойствъ, я трансцендентальное; это уже не че-

*) Husserl. Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». Jahrbuch für Philosophie und phänomen. Forschung. XI. B., 1930, стр. 555.

ловѣческая, а «чистая субъективность», «трансцендентальная субъективность», «міръ сознанія чисто какъ таковой», «чистые феномены» (Nachwort, 555; М. с., 16 сс.).

Трансцендентальное я есть «я какъ абсолютно въ себѣ и для себя сущее, до всякаго мірового бытія, впервые въ немъ получающаго значеніе бытія» (Nachwort, 556; М. с., 22).

Трансцендентальная субъективность есть царство типичныхъ структуръ чистаго сознанія, изъ которыхъ самая общая есть: ego — cogito — cogitatum (я — сознаю — сознаваемое, М. с. 43). Изслѣдованіе этихъ типичныхъ структуръ есть задача трансцендентальной теоріи знанія или феноменологіи (44, 69). Это — наука **априорная**; она строится не путемъ индуктивныхъ или дедуктивныхъ умозаключеній, а путемъ анализа единичнаго случая и непосредственнаго усмотрѣнія сущности (эйдоса) ея структуры (58 сс.). Такое усмотрѣніе есть Wesensschau. Прежде всего это изслѣдованіе должно установить конституцію типовъ интенціональности, присущихъ воспріятію, непосредственной памяти, воспоминанію, символическому обозначенію и т. п. (43). Предметы этихъ интенцій имѣютъ формальныя логическія опредѣленія, напр. «единичный, индивидуальный, множественность, цѣлое, отношеніе», строеніе которыхъ должно быть установлено тѣмъ же методомъ непосредственнаго созерцанія ихъ сущности. Совокупность этихъ знаній есть конститутивная **формальная теорія объекта вообще** (44). Далѣе возникаетъ задача выработать конститутивные трансцендентальныя теоріи **матеріальныхъ онтологическихъ** опредѣленій. «Они относятся, напр., къ пространственнымъ объектамъ вообще», «къ психофизическимъ сущностямъ», напр., людямъ, «наконецъ, къ объективному міру вообще, какъ міру возможнаго сознанія, и трансцендентально, какъ міру, конституирующемуся въ качествѣ объекта сознанія въ трансцендентальномъ я (ego). Все это, конечно, при строго сохраняемой установкѣ трансцендентальнаго *sproche*» (45).

Предметъ внѣшняго міра, даже и данный въ очевидномъ воспріятіи, напр., коробка, всегда данъ **односторонне**: «этотъ видъ очевидности всегда заключаетъ въ себѣ горизонтъ антиципаций еще не выполненныхъ, но требующихъ выполнения». Мы стоимъ для одного и того же объекта **передъ** возможностью «безконечнаго множества очевидностей». Правда, «всегда можетъ оказаться, что экзистенціальная вѣра, одушевляющая антиципацию, не подтвердится»; «однако, внѣшній опытъ, что касается его объектовъ и всѣхъ объективныхъ реальностей, есть по существу единственная инстанція подтверждающаго оправ-

данія въ той мѣрѣ, конечно, поскольку опытъ, протекая пассивно или активно, имѣетъ форму согласнаго синтеза. Слѣдовательно, бытіе міра необходимо «трансцендентно» сознанию даже въ подлинной очевидности и необходимо остается въ ней трансцендентнымъ. Но этимъ нисколько не измѣняется тотъ фактъ, что всякая трансцендентность конституируется единственно въ жизни сознания, какъ неразрывно связанная съ этой жизнью, и что эта жизнь сознания, взятая въ данномъ частномъ случаѣ, какъ сознание міра, носить въ себѣ самой единство смысла, конституирующаго этотъ «міръ», а также и единство «этого реально существующаго міра» (52 с.). «Реальный объектъ, принадлежащій къ міру, и тѣмъ болѣе самъ міръ есть безконечная идея, относящаяся къ безконечности согласныхъ другъ съ другомъ опытовъ»; «эта идея коррелятивна идеѣ совершенной эмпирической очевидности, т. е. полному синтезу возможныхъ опытовъ» (53). Ясно, что Гуссерль говоритъ здѣсь, какъ это ни парадоксально о трансцендентности, имманентной сознанию, подобно той, о которой говоритъ Когенъ, реформируя понятіе «вещи въ себѣ» Канта.

Итакъ, реальный міръ «по самому своему существу имѣетъ характеръ относительности къ трансцендентальной субъективности (*wesensmässige Relativität hat auf die transzendente Subjektivität*) и только «трансцендентальная субъективность имѣетъ бытіе» — субъективный смыслъ абсолютнаго бытія», «*den Scins sinndes absoluten Seins*» (Nachwort, 562).

Относительность объектовъ состоитъ въ томъ, что они «существуютъ только для насъ и суть то, что они суть, только какъ объекты дѣйствительнаго или возможнаго сознания» (М. с., 55). Наоборотъ, «я существую для себя самого; я **есть** для себя самого съ постоянною очевидностью и, слѣдовательно, конституируетъ самого себя постоянно, какъ существующаго». Трансцендентальное я есть тождественный полюсъ «переживаемыхъ состояній» (55 с.). «Это центральное я не есть полюсъ пустотоу тождества»: «при всякомъ актѣ, который оно осуществляетъ, и который имѣетъ **новый объективный смыслъ**, я **приобрѣтаетъ новое постоянное свойство**», новый *habitus*; я есть тождественный субстратъ этихъ *habitus*'овъ (56 с.). «Отъ я, какъ тождественнаго полюса и субстрата *habitus*'овъ, мы отличаемъ я, **взятое въ его конкретной полнотѣ** (которое мы будемъ обозначать лейбницевскимъ терминомъ монада), присоединяя къ я — полюсу то, безъ чего я не могло бы существовать конкретно, именно «потокъ его интенціональной жизни и объектовъ, имѣемыхъ ею въ виду» (57).

Каково отношеніе этого психофизическаго я¹ отдѣльнаго человѣка къ трансцендентальному я? Трансцендентальное я «конституируетъ все, что когда либо можетъ быть объективнымъ для меня». Съ помощью соответствующихъ конститутивныхъ синтезовъ это я осуществляетъ «апперцепцію я (въ обычномъ смыслѣ человеческой личности, находящейся въ тѣломъ конституированнаго міра), которая превращаетъ меня въ одно изъ существъ міра» (83).

Не все созываемое индивидуальнымъ я есть его принадлежность; деревья, рѣки, моря не суть состоянія человеческого я. Но трансцендентальному я принадлежить все: внутри своихъ принадлежностей и посредствомъ нихъ трансцендентальное я конституируетъ объективный міръ, какъ совокупность бытія, чуждаго для даннаго индивидуальнаго я, и прежде всего конституируетъ бытіе другихъ индивидуальныхъ я, другихъ монадъ (84).

Какимъ образомъ я узнаю объ этихъ другихъ я? Чужое я не можетъ быть дано мнѣ въ опытѣ въ подлинникѣ (91); въ воспріятіи другой человѣкъ данъ мнѣ только, какъ тѣло. «Съ точки зрѣнія примордіальной редукціи это означаетъ, что въ области перцепціи моей примордіальной природы является тѣло, которое въ качествѣ примордіальнаго не можетъ быть чѣмъ либо инымъ, чѣмъ опредѣляющимъ элементомъ меня самого (трансцендентная имманентность)». Сходство этого тѣла съ моимъ тѣломъ служить основаніемъ и мотивомъ, чтобы «по аналогіи понимать его, какъ другой организмъ», т. е. какъ другое я. Это не умозаключеніе по аналогіи, а своего рода «ассимилирующая апперцепція» (93). Говоря объ этомъ видѣ апперцепціи, Гуссерль употребляетъ терминъ Липпса — *Einfühlung* (вчувствованіе, 101). Я синтезирую чужое тѣло съ психическими состояніями, аналогичными моимъ душевнымъ состояніямъ, и эта апперцепція подтверждается измѣняющимся, но всегда согласованнымъ, связнымъ поведеніемъ его. Слѣдовательно, «съ феноменологической точки зрѣнія, другое я есть модификація моего я», «другая монада конституируется въ моей монадѣ» (97) путемъ апперцепціи по аналогіи. Тѣло другого я, данное мнѣ въ моемъ опытѣ, принадлежитъ другому я и составляетъ тождественное содержаніе моего опыта и опыта другой монады съ тою однако разницею, что я воспринимаю его, какъ находящееся «тамъ», а другое я воспринимаетъ его, какъ находящееся «здѣсь». Точно такъ же и всѣ другіе предметы внѣшняго опыта, вся природа, которую воспринимаетъ и на которую дѣйствуетъ посредствомъ своего тѣла другое я, есть та

же самая природа, что и данная въ моемъ опытѣ: она представляетъ собою область **интерсубъективности**, общности (*communauté*) для множества монадъ (102-109).

Понятіемъ интерсубъективности Гуссерль очень дорожить. Онъ говорить, что его система есть трансцендентальный идеализмъ, отличный отъ психологистическаго идеализма именно благодаря ученію о трансцендентальной интерсубъективности, «т. е. существенной соотнесенности объективнаго міра, имѣющаго значимость для меня, съ другими я, имѣющими значимость для меня» (N. 559 с.). Въ самомъ дѣлѣ, въ связи съ своимъ ученіемъ объ интерсубъективности Гуссерль можетъ утверждать, что данныя внѣшняго опыта не суть психическія состоянія индивидуальныхъ я. Однако, поскольку и эти данныя конституируются трансцендентальнымъ я, весь познаваемый міръ оказывается у него предметомъ психологіи, правда, не индивидуальной, а трансцендентальной.

Трансцендентально-феноменологическая теорія знанія, давая отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ и происхожденіи такихъ понятій, какъ «міръ, природа, пространство, время, животное, человекъ, душа, организмъ» и т. п., есть «тѣмъ самымъ подлинная универсальная онтологія (М. с. 132). По мнѣнію Гуссерля, благодаря редукціи, она разработана имъ абсолютно безпредпосылочно (N., 569).

Гуссерль увѣренъ, что, пригнѣвивъ методическое сомнѣніе въ болѣе радикальной формѣ, чѣмъ Декартъ, именно воздерживаясь отъ сужденій о существованіи не только внѣшняго міра, но и своего я, какъ психофизическаго существа, онъ открылъ слѣдующія аподиктически достовѣрныя, очевидныя истины: 1. существованіе трансцендентальнаго я; 2. конституируваніе въ трансцендентальномъ я всѣхъ предметовъ познаваемаго міра, какъ объектовъ сознанія, т. е. **зависимость** всего познаваемаго міра отъ сознанія; 3. трансцендентальную субъективность, какъ бытіе абсолютное, т. е. независимое ни отъ чего. Защищать эти ученія Гуссерль, согласно установленнымъ имъ самимъ гносеологическимъ требованіямъ, имѣетъ право лишь въ томъ случаѣ, если, наблюдая сознаніе, мы имѣемъ въ **очевидномъ** воспріятіи и составные элементы сознанія и отношенія зависимости между ними.

Произведемъ анализъ какихъ либо случаевъ сознанія и знанія съ цѣлью проверить, найдется ли въ нихъ, кромѣ индивидуальнаго я, трансцендентальное я и конституируваніе предметовъ (деревьевъ, рѣкъ, морей и т. п.) этимъ я. Произведя эту критическую проверку, я стою на одной платформѣ съ Гуссер-

лемъ, именно утверждаю, что истина достигается лишь тамъ, гдѣ есть очевидность, т. е. тогда, когда въ сознаниіи наличествуетъ обсуждаемый предметъ въ оригинальнѣ и объективнѣй составѣ сужденія есть самосвидѣтельство предмета о себѣ. Подвергнемъ наблюденію слѣдующіе два случая познающаго сознания: 1. сдѣлавъ удачный ходъ въ шахматной игрѣ, я радуюсь съ отгѣнкомъ побѣдоноснаго ликования и знаю объ этомъ; 2. я воспринимаю паденіе съ горы каменной глыбы, съ трескомъ разрушающей по пути деревянный заборъ. Что имѣется въ сознаниіи въ этихъ случаяхъ? Во-первыхъ, интенціональные субъективные акты сознания, вниманія, различенія, прослѣживанія связей, припоминанія и т. п. Во-вторыхъ, объективная сторона сознания и знанія, т. е. предметы, на которые направлены интенціональные акты, предметы вмѣстѣ съ нхъ свойствами и связями: познающее я, радующееся съ отгѣнкомъ ликованія; я, воспринимающее паденіе каменной глыбы и разрушеніе ею забора. Эти предметы наличествуютъ въ сознаниіи въ подлинникѣ вмѣстѣ со своимъ строеніемъ; они самосвидѣтельствуютъ о себѣ съ очевидностью. Въ этихъ наблюдаемыхъ мною познаваніяхъ имѣются, во-первыхъ, теоретическіе интенціональные акты и, во-вторыхъ, предметы, на которые они направлены, — радость и паденіе каменной глыбы. У этихъ предметовъ есть свое очевидно наличное строеніе: радость принадлежитъ моему я и **зависитъ** отъ него, какъ его эмоциональное проявленіе; разрушеніе забора **зависитъ** отъ давленія падающей глыбы. Посмотримъ теперь, какова связь интенціональныхъ актовъ, принадлежащихъ моему индивидуальному я, съ предметами, на которые они направлены. Мое сознаніе, вниманіе, акты различенія, и т. п., направленные на радость, на паденіе каменной глыбы, очевидно не «конституируютъ» эти предметы; самый характеръ «направленности» этихъ актовъ на предметы свидѣлствуетъ, что предметы должны уже предлежать предъ мной я для того, чтобы я могъ направить на нихъ свои акты сознания, вниманія, различенія и т. п. Даже такіе предметы, какъ моя радость, когда я различаю, что ей присущъ отгѣнокъ ликования, предлежать, какъ нѣчто готовое, мной интенціональнымъ актамъ осознанія, вниманія, различенія, направленнымъ на нихъ. Отсюда ясно, что такіе событія могутъ происходить во мнѣ безъ сознания и знанія о нихъ: я могу не знать, что пережитая мною радость имѣетъ отгѣнокъ ликования; мало того, занятый ожиданіемъ шахматнаго хода противника, я могу совсѣмъ не совершить акта осознанія своей радости и переживать ее только подсознательно. Итакъ, моя радость не зависитъ отъ интенціональныхъ

актовъ, направленныхъ на нее для осознанія и опознанія ея, но совершенно очевидно, что она зависитъ отъ моего я, какъ мое эмоциональное проявленіе. Нѣсколько иное строеніе имѣетъ составъ сознанія въ случаѣ, когда предметомъ наблюденія служить каменная глыба: все наблюдаемое содержаніе этого предмета не только не зависитъ отъ моихъ интенціональныхъ актовъ, но я вообще не могу подмѣтить никакой зависимости его отъ моего я: каменная глыба и ея мощное паденіе наличествуютъ въ моемъ сознаніи, какъ нѣчто «данное мнѣ», чуждое моему я, «не мое».

Теоретическая интенціональность именно и есть совокупность такихъ актовъ, какъ осознаніе, вниманіе, различеніе и т. п., которые не конституируютъ предметовъ, а только направлены на уже наличный предметъ и служатъ лишь для того, чтобы предметъ сталъ сознаннымъ или даже познаннымъ такъ, какъ онъ существуетъ независимо отъ этихъ актовъ. Англійскій реалистъ G. E. Moore хорошо называлъ интенціональные акты «прозрачными»: сквозь нихъ, какъ сквозь прозрачную среду, предметъ виденъ безъ искаженія его. Совсѣмъ другой смыслъ имѣютъ слова интенціональность и интенціональный актъ у Гуссерля. Ученикъ Гуссерля Л. Ландгребе говоритъ, что, согласно заявленію самого Гуссерля, онъ «собственно заимствовалъ отъ Brentano только слово интенціональность, тогда какъ на дѣлѣ онъ имѣлъ въ виду съ самаго начала нѣчто иное»^{*)}.

Интенціональность понимается Гуссерлемъ, какъ «интендированіе, идущее отъ неподлиннаго къ подлинному представленію, т. е. какъ **стремленіе**, направленное на нѣкое дѣяніе (*Leistung*), именно на созиданіе (*Herstellung*) настоящаго представленія» (285). Интенціональные акты, по Гуссерлю, суть **синтезы**, производимые сознаніемъ. Каждой «предметной структурѣ» соответствуютъ душевныя дѣянія, въ которыхъ предметъ, какъ сущее съ такою то структурою приходитъ къ самоданности, конституируется (292).

Многіе послѣдователи Гуссерля геттингенской школы, говоритъ Ландгребе, усмотрѣли въ этомъ ученіи объ интенціональности утрату реалистическаго «поворота къ объекту» и нашли въ немъ обращеніе Гуссерля къ неокантіанскому идеализму (301). Произведенный мною анализъ познающаго сознанія имѣлъ именно цѣлью показать, что въ познающемъ сознаніи съ очевидностью наличествуютъ интенціональные акты, какъ

^{*)} L. Landgrebe. Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. *Revue internationale de Philosophie*. 15. I. 1939, стр. 284.

направленности на **давные** предметы и вовсе нельзя найти интенциональных актов, какъ синтетическихъ дѣятельностей, впервые **созидающихъ** предметъ. Когда я и лицо, сидящее противъ меня, наблюдаемъ поворачиваемую мною коробку и видимъ всѣ различныя стороны ея, какъ принадлежащія одному и тому же предмету, это строеніе коробки, наблюдаемое къ тому же мною и соудомъ въ различной послѣдовательности, очевидно, «дается» намъ изъ предмета, а не производится моимъ и его сознаніемъ.

Гуссерль можетъ возразить, что мой анализъ и мои наблюдения вовсе не опровергаютъ его: онъ тоже признаетъ, что данные внѣшняго опыта суть нѣчто чуждое индивидуальному я, которое является только наблюдателемъ ихъ; но онъ утверждаетъ, что эти предметы конституируются **трансцендентальнымъ** я, они суть феномены, зависящие отъ трансцендентальной субъективности. Проверимъ поэтому, какимъ способомъ Гуссерль установилъ, что существуетъ трансцендентальное я и какъ онъ представляетъ себѣ отношеніе между трансцендентальнымъ я и множествомъ монадъ, т. е. индивидуальныхъ я.

Путь, которымъ Гуссерль надѣется дойти до трансцендентальнаго я, очень простъ: въ своемъ человеческомъ я онъ отвлекается отъ всѣхъ тѣхъ свойствъ его и процессовъ, которые придаютъ ему опредѣленное мѣсто въ пространственномъ мірѣ, — отъ имени, мѣста рожденія, тѣла, опредѣленныхъ чувствъ и т. п. Я, очищенное отъ всѣхъ этихъ частныхъ, есть трансцендентальное я (Nachwort, 555).

Отношеніе между трансцендентальнымъ я и множествомъ индивидуальныхъ я Гуссерль представляетъ себѣ слѣдующимъ образомъ. Разработанная феноменологія даетъ, по его мнѣнію, знаніе о трансцендентальномъ я не какъ о пустомъ безсодержательномъ полюсѣ переживаній, а какъ о носителѣ всѣхъ эйдетическихъ типовъ структуръ, конституируемыхъ имъ. Такимъ образомъ, феноменологическіе анализы, говоритъ Гуссерль, «открываютъ структуру универсальнаго эйдоса трансцендентальнаго я, который обниметъ всѣ возможные варианты моего эмпирическаго я и, слѣдовательно, само это я, какъ чистую возможность (М. к. 60 с.). Отсюда ясно, что Гуссерль представляетъ себѣ отношеніе между трансцендентальнымъ я и индивидуальнымъ я по аналогіи съ отношеніемъ между общимъ понятіемъ о пространственно-временномъ процессѣ (напр., движеніе) или типѣ бытія (напр., лошадность) и единичнымъ случаемъ, подходящимъ подъ него. Такое общее понятіе есть то, что можно назвать **отвлеченно-идеальнымъ бытіемъ**.

емъ. Дойти отъ него до представленія о единичномъ случаѣ можно путемъ прибавленія ряда опредѣленностей, изъ которыхъ каждая есть тоже отвлеченно идеальное бытіе, но совокупность которыхъ выражаетъ содержаніе единичнаго случая. Напр., движеніе — колебательное движеніе — колебательное движеніе такого то маятника въ теченіе такой то секунды; или лошадность — лошадность битюга — лошадность битюга, родившагося отъ такой то кобылы въ такой то день. Само собою разумѣется даже въ такомъ простомъ фактѣ, какъ колебаніе маятника въ такую то секунду, содержаніе этого процесса безконечно сложно и исчерпать его человѣческій умъ не въ силахъ. Но принципиально оно выразимо въ отвлеченныхъ понятіяхъ. Поэтому представленіе о каждомъ такомъ единичномъ случаѣ можетъ быть включено въ систему подчиненныхъ другъ другу отвлеченныхъ понятій. Философъ, признающій существованіе отвлеченно-идеальнаго бытія въ метафизическомъ смыслѣ, можетъ сказать, что всѣ единичные случаи движенія суть варианты идеи движенія, реализуемые въ пространствѣ и времени, сообразно этой идеѣ.

Въ иную область, имѣющую иное строеніе, вступаемъ мы, когда говоримъ о конкретныхъ индивидуальныхъ существахъ. Этими словами я называю всякій предметъ, являющійся источникомъ и носителемъ дѣйствій: этотъ человекъ, напр., Сократъ, эта лошадь, напр., Царифъ (лошадь, служившая для психологическихъ опытовъ), этотъ электронъ. Гдѣ есть дѣйствія, тамъ есть дѣятель. Дѣятель и дѣйствія его имѣютъ глубоко отличное другъ отъ друга строеніе. Всякое дѣйствіе, напр. ударъ копытомъ Царифа, имѣетъ временную или пространственно-временную форму, слѣдовательно, состоитъ изъ безконечнаго множества отрѣзковъ, находящихся внѣ другъ друга во времени и въ пространствѣ. Поэтому, быть единымъ дѣйствіемъ, въ которомъ всѣ части соотнесены другъ съ другомъ, оно можетъ не иначе, какъ благодаря тому, что дѣятель, производящій его, есть существо, сверхвременное и сверхпространственное, формирующее свои дѣйствія согласно принципамъ времени и пространства, но само стоящее выше этихъ формъ. Далѣе, всѣ дѣйствія, т. е. временное и пространственно-временные процессы, имѣютъ характеръ качественной и количественной опредѣленности, т. е. подчинены онтологическимъ и логическимъ законамъ тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго*). Поэтому все опредѣленное или составляетъ область логического,

*) Объ этихъ законахъ см. мою «Логикъ» §§ 27-36.

раціонального или, будучи субраціональнимъ (напр., чувствєнныя качества), все же подчинєно раціональнимъ формамъ тождєства, противорѣчія и исключєннаго третьяго. Всякая опредѣленность (звукъ, цвѣтъ и т. п.) замкнута въ себѣ и пассивна, т. е. неспособна творить что либо новое: она есть **продуктъ** дѣятельности, самъ неспособный **дѣйствовать**. Правда, опредѣленности могутъ съ толовокружительною быстрою смѣнять другъ друга, напр., освѣщеніе предметовъ костромъ постоянно мѣняется, бѣгъ Царифа состоитъ изъ непрерывной смѣны положеній въ пространствѣ, но не цвѣта производить другіе цвѣта, не положенія въ пространствѣ творять новыя положенія: источникъ этихъ перемѣнъ заключается не въ самихъ этихъ дѣйствіяхъ, а въ творящихъ ихъ дѣятеляхъ — электронахъ костра, Царифѣ.

Если всѣ дѣйствія суть опредѣленности и всякая опредѣленность пассивна, то это значитъ, что дѣятель, творецъ дѣйствій, есть существо, стоящее выше опредѣленностей, т. е. выше подчинєнности законамъ тождєства, противорѣчія и исключєннаго третьяго: дѣятель, какъ носитель творческой силы, долженъ быть **сверхкачественнымъ**, т. е. металоогическимъ, сверхраціональнымъ.

Дѣятель имѣетъ металоогическій характеръ, какъ источникъ творческой активности, но онъ неразрывно связанъ съ множествомъ раціональных опредѣленностей, во-первыхъ, какъ носитель своихъ пространственно-временныхъ проявленій, во-вторыхъ, какъ носитель вырабатываемаго имъ эмпирическаго характера, т. е. усвоенныхъ имъ типовъ дѣйствія (человѣчность, лошадность, ландышевость, кислородность, электронность и т. п.), и, въ-третьихъ, какъ обладающій нѣкоторыми первозданными опредѣленными свойствами, напр. сверхвременностью, сверхпространственностью. Чтобы отмѣтить эти своеобразныя черты дѣятелей, я называю ихъ **субстанціальными дѣтелями** (Лейбницъ называетъ ихъ монадами).

Мировой процессъ есть слѣдствіе активности не одного, а множества субстанціальныхъ дѣтелей. Это ясно уже изъ того, что многія проявленія различныхъ существъ направлены сполна или отчасти другъ противъ друга, взаимно стѣсняя и нерѣдко враждебно противодѣйствуя другъ другу.

Такъ какъ дѣтели, будучи металоогическими, не подчинєны закону тождєства, то, сравнивая ихъ другъ съ другомъ, нельзя отвлечь отъ нихъ тождєственный аспектъ, дающій право на обобщеніе въ смыслѣ **субординаціонной связи**, т. е. на восхожденіе къ такому общему понятію, которое было бы понятіємъ Дѣя-

теля вообще, такъ что всѣ единичные дѣатели были бы вариантами его, получающимися путемъ присоединенія частныхъ опредѣленностей. Такія субординаціонныя обобщенія возможны только въ области опредѣленностей, напр., въ рассмотренномъ раньше примѣрѣ единичныхъ случаевъ движенія, какъ вариантовъ идеи Движенія вообще. Здѣсь же, говоря о дѣателяхъ, какъ металоогическихъ существахъ, мы въ каждомъ изъ нихъ имѣемъ дѣло съ индивидуумомъ, т. е. съ чѣмъ то такимъ, что не можетъ быть экземпляромъ рода или вида. Каждый дѣатель есть индивидуумъ въ томъ смыслѣ, что онъ есть нѣчто своеобразное, единственное въ мірѣ. Каждый дѣатель есть индивидуумъ также и въ томъ смыслѣ, что онъ абсолютно недѣлимъ и притомъ, будучи сверхвременнымъ, вѣченъ.

Стоя выше времени и пространства, каждый дѣатель есть бытіе идеальное, однако глубоко отличное отъ упомянутаго выше отвлеченно-идеальнаго бытія. Въ самомъ дѣлѣ, отвлеченно-идеальное бытіе, напр. математическія идеи или типы бытія, вродѣ лошадности, человѣчности не самостоятельны и сами по себѣ не дѣательны: они не живыя существа, а только или формы или содержанія живыхъ существъ. Наоборотъ, индивидуальные дѣатели суть относительно самостоятельны и притомъ активныя существа: они суть конкретно-идеальное бытіе.

Субстанціальныя дѣатели, обладая сверхкачественною, т. е. металоогическою творческою силою, вырабатываютъ свои опредѣленныя проявленія и соответствующіе имъ типы дѣйствія, выразимые въ формѣ отвлеченныхъ идей. Каждый дѣатель стоитъ выше выработанныхъ имъ или усвоенныхъ путемъ подражанія типовъ дѣйствія: онъ можетъ отмѣнить ихъ и выработать или усвоить другіе типы дѣйствія. Напр., человекъ Х. можетъ въ теченіе ряда лѣтъ преимущественно дѣйствовать, какъ изслѣдователь-астрономъ, потомъ какъ драматическій артистъ, наконецъ, какъ монахъ-аскетъ. Дѣатель-индивидуумъ не исчерпывается ни своею ученостію, ни драматическою артистичностью, ни монашеской аскетичностью, — все это отвлеченныя общія идеи, подчиненныя ему, а онъ стоитъ выше, такъ какъ можетъ творить свою жизнь согласно этимъ идеямъ, но можетъ и отбросить ихъ, выработавъ вмѣсто нихъ другіе типы жизни. Придерживаясь платоновскаго ученія объ идеяхъ, какъ метафизическихъ сущностяхъ, мы въ то же время утверждаемъ, что общія идеи суть всегда отвлеченно-идеальное бытіе: они не существа, а только несамостоятельные аспекты индивидуальных существъ, живыхъ дѣателей, которые конкретно-идеальны. Иными словами, въ мірѣ нѣтъ идеальнаго существа Драматиче-

скій артистъ или Монахъ-аскетъ, а есть только идея драматической артистичности, монашеской аскетичности и т. п. То же самое нужно сказать и объ общемъ понятіи человѣкъ: въ мірѣ нѣтъ идеальнаго существа Человѣкъ, которое было бы тождественною основою всѣхъ людей, такъ что каждый отдѣльный человѣкъ былъ бы только однимъ изъ подчиненныхъ проявлений всеохватывающаго Человѣка. Существуетъ лишь отвлеченная идея человѣчности; отношеніе между конкретнымъ индивидуальнымъ существомъ и этою отвлеченною идеею состоитъ въ томъ, что индивидуумъ подчиняетъ себѣ эту идею, такъ какъ можетъ усвоить ее, но можетъ и замѣнить ее болѣе высокою идеею, напр. идеею небесной человѣчности. Такъ, индивидуумъ Х., сверхвременный, слѣдовательно, дѣйствующій въ мірѣ столько времени, сколько существуетъ міръ, прежде можетъ быть дѣйствовалъ согласно идеѣ лошадности или, напр., согласно идеѣ управленія центромъ рѣчи какаго либо человѣка (быть «душою» клѣтокъ центра рѣчи), затѣмъ усвоилъ типъ человѣчности и живетъ, какъ человѣкъ, а послѣ смерти будетъ жить, какъ существо, болѣе совершенное, чѣмъ земной человѣкъ.

Въ логикѣ издавна намѣчается различіе между конкретными и отвлеченными понятіями, напр., понятіями человѣкъ, лошадь и т. п. и понятіями лошадность, движеніе, цвѣтъ и т. п. Изложенное ученіе указываетъ на основное различіе между ними. Въ отвлеченныхъ общихъ понятіяхъ предметомъ мысли служитъ единая тождественная идея, и единичные случаи осуществленія ея находятся къ ней въ отношеніи не только логическаго, но и онтологическаго подчиненія (субординаціи), какъ варианты ея. Что же касается конкретного общаго понятія, предметомъ его служитъ собраніе индивидуумовъ (классъ, выражаемый понятіемъ вида, рода семейства и т. д.), которые имѣютъ въ себѣ тождественный аспектъ, отвлеченную идею (человѣчность, лошадность и т. п.), какъ нѣчто подчиненное каждому изъ этихъ индивидуумовъ; такое собраніе, классъ не есть живое существо; единичное понятіе объ индивидуумѣ, осуществляющемъ такую идею, находится въ логическомъ подчиненіи общему понятію класса такихъ индивидуумовъ, но эти индивидуумы не находятся въ онтологическомъ подчиненіи классу. Они спаяны другъ съ другомъ онтологически, но не сверху, въ порядкѣ подчиненія, а, такъ сказать, сбоку — въ порядкѣ координаціи.

Теперь понятно, какъ слѣдуетъ отнестись къ мысли Гуссерля о трансцендентальномъ я. Словомъ я каждый человѣкъ обозначаетъ себя, какъ индивидуума, т. е. какъ существо ни съ

къмъ другимъ не сравнимое, единственное, неисчерпаемое и никакими своими ограниченными опредѣленностями; тотъ моментъ опредѣленности, благодаря которому слово «я» не есть имя собственное и одинаково примѣняется къ себѣ множествомъ существъ, есть отвлеченно-идеальная форма янности (Ichheit), состоящая въ томъ, что всѣ свои чувства, хотѣнія, мысли и поступки индивидуумъ осуществляетъ, какъ исходящія изъ одного центра и носимые имъ. Отвлеченная форма янности тождественна для всѣхъ остальныхъ индивидуумовъ всего міра (для всѣхъ монадъ), но такъ какъ не она творитъ переживанія, а творитъ ихъ индивидуумъ согласно этой формѣ, то каждое переживаніе есть принадлежность только одного индивидуума; съ другой стороны, поскольку всѣ индивидуумы суть носители этой тождественной формы, они частично срослены другъ съ другомъ, до нѣкоторой степени единосущны другъ другу и потому всякое переживаніе существуетъ не только для творца его, но и для всѣхъ остальныхъ индивидуумовъ; со своимъ творцомъ оно связано отношеніемъ принадлежности, а со всеми другими отношеніемъ координаціи. Всѣ существа соединены другъ съ другомъ такъ, что все имманентно всему. Однако разница связи принадлежности и связи координаціи сказывается въ томъ, что существо, доразвившееся до способности познаванія, находитъ въ своемъ сознаніи свои проявленія, какъ свои переживанія, а чужія — только, какъ предметы наблюденія.

Само собою разумѣется, отвлеченно-идеальная форма янности глубоко отличается отъ такихъ отвлеченныхъ идей, какъ напр. лошадность. Типъ жизни, называемой лошадностью, выработаны нѣкоторыми дѣятелями на опредѣленной ступени развитія міра, подхваченъ путемъ подражанія нѣкоторыми другими дѣятелями и используется ими временно въ теченіе нѣкотораго періода ихъ существованія, а потомъ они замѣняютъ его какимъ либо другимъ типомъ жизни. Иное дѣло форма янности. Подобно такимъ формамъ, какъ принципы времени и пространства, она есть первозданная форма, присущая отъ вѣка и до вѣка всѣмъ индивидуумамъ, которые сотворены Богомъ.

Изложенное мною ученіе объ общемъ и индивидуальномъ есть сочетаніе положительныхъ сторонъ, такъ называемого, реализма въ ученіи о понятіяхъ (Begriffsrealismus) съ положительными сторонами номинализма. Достигается оно путемъ установленія двухъ видовъ идеальнаго бытія — отвлеченно-идеальнаго, которое можетъ быть общимъ, и конкретно-идеальнаго, къ которому принадлежатъ индивидуумы, субстанціальныя дѣятели. Это ученіе, признавая метафизическое бытіе общаго,

въ то же время даетъ возможность утверждать, что общее подчинено индивидуумамъ, а не подчиняетъ ихъ себѣ*). Возможно, что побѣда номинализма въ средніе вѣка была, между прочимъ, обусловлена тѣми затрудненіями, которыя возникаютъ, когда признаніе идеальнаго бытія ведетъ къ выводу, будто индивидуумъ есть только аспекты или варианты общаго бытія.

Вернемся теперь къ Гуссерлю. Отвлекись при наблюдении индивидуальнаго я отъ его частныхъ опредѣленностей, Гуссерль вообразилъ, что онъ открылъ большое Я, которому подчинены всѣ монады, маленькія я; на дѣлѣ онъ нашелъ не Я, а только яиность, пассивную форму, которая подчинена активнымъ индивидуумамъ, какъ способъ ихъ проявленія. Если трансцендентальнаго я нѣтъ, то нѣтъ и конституирования имъ объектовъ, какъ феноменовъ, зависящихъ отъ трансцендентальнаго сознанія, нѣтъ вообще трансцендентальной субъективности, какъ единственнаго абсолютнаго бытія. Всѣ эти «открытія» Гуссерля оказываются мнимыми. Остановимся однако подольше на одномъ изъ нихъ, именно на утвержденіи, что объекты суть феномены, что реальный міръ есть «совокупность интенціональныхъ смысловъ трансцендентальной субъективности» (*intentionales Sinngebilde der transzendentalen Subjektivität*, *Nachwort*, 562). Это утвержденіе, будто объекты, имманентные сознанію, суть феномены, зависящие отъ сознанія и знанія, заслуживаетъ особаго вниманія, потому что слишкомъ живуче въ гносеологіи.

Каковъ смыслъ утвержденія, что объекты, имманентные сознанію, суть феномены? Этотъ тезисъ означаетъ, что наблюдаемые и обсуждаемые объекты существуютъ лишь постольку, поскольку есть какое либо я, которое своимъ сознаніемъ и познаваніемъ констатируетъ ихъ; иными словами, объекты суть порожденія знанія: они суть не живое бытіе, а **представленія субъекта**. Но субъектъ, констатирующий ихъ, есть, по Гуссерлю, не индивидуальное, а трансцендентальное я. Какъ доказываетъ Гуссерль, что объекты суть феномены? Никакъ! Въ самомъ дѣлѣ, совершивъ актъ воздержанія отъ «вѣры», какъ онъ выражается, въ существованіе предметовъ опыта, Гуссерль тотчасъ заявляетъ: «весь окружающій меня конкретный міръ есть для меня отнынѣ не міръ существующій, а только феноменъ существованія» (*Méd.* с. 16). *epoche*. Значитъ, Гуссерль уже до сѣихъ поръ считалъ, подобно множеству философовъ со времени Декарта,

*) Подробности см. въ моей книгѣ «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиція».

самоочевидною истиною, что убеждение въ существованіи матеріальнаго дуба, возникающее при видѣніи и ощупываніи дуба, имѣетъ слѣдующій характеръ: то, что имманентно сознанию при воспріятіи, есть субъективное представленіе, образъ дуба, дубъ, какъ чувственный феноменъ; къ этому феномену сознания присоединяется «вѣра», что внѣ сознания, трансцендентно ему существуетъ, какъ подлинная реальность, матеріальное дерево, живое существо, независимое отъ сознания наблюдателя. Историческій процессъ развитія гносеологій показалъ, что если все имманентное сознанию суть психическіе образы, то убеждение въ существованіи предметовъ, соответствующихъ имъ внѣ познающаго сознания, есть только ничѣмъ не доказуемая вѣра. Философъ, желающій быть строго научнымъ, долженъ отбросить эту вѣру и тогда, придерживаясь указанного ученія о составѣ сознания, онъ послѣдовательно долженъ придти къ гносеологическому идеализму, т. е. къ ученію о томъ, что знанію доступны только феномены, построенные самимъ знаніемъ; иными словами, мы знаемъ только свое знаніе, а не живое дѣятельное бытіе. На этотъ путь и вступилъ Гуссерль, гордясь своею научностью и осторожностью своего метода воздержанія отъ «вѣры» въ существованіе предметовъ опыта.

Въ дѣйствительности Гуссерль былъ не достаточно радикаленъ въ воздержаніи отъ сужденій о существованіи: усвоивъ безъ всякаго изслѣдованія убежденіе въ феноменальномъ характерѣ существованія имманентныхъ сознанию предметовъ опыта, онъ не отдалъ себѣ отчета въ томъ, что эта мысль есть тоже одинъ изъ видовъ сужденія о существованіи; онъ не включилъ ее въ составъ своего «воздержанія» и потому попалъ въ плѣнъ ея.

Гораздо болѣе радикальное «воздержаніе» примѣнено мною въ началѣ гносеологическаго изслѣдованія, которое привело меня къ интуитивизму. Приступая къ анализу состава сознания и знанія, я оставляю открытымъ вопросъ, что такое имманентный сознанию воспринимаемый мною дубъ, — есть ли это субъективный феноменъ или это есть живой дубъ, отрѣзокъ внѣшняго міра, вступившій въ кругозоръ моего сознания въ подлинникѣ. Анализируя и наблюдая строеніе сознания при познавательномъ процессѣ, я нахожу не только различныя составныя части этого процесса, но и нхъ соотношеніе другъ съ другомъ, нхъ роль въ знаніи. Съ совершенною очевидностью я усматриваю при этомъ, что мои интенціональные акты, направленные на воспринимаемый дубъ, вниманіе, различеніе и т. п., не строятъ предмета, а служатъ лишь для наблюденія, открытія и прослѣжива-

нія того, что и безъ нихъ есть; точно такъ же категоріальныя формы дуба, напр., принадлежность ему цвѣта, твердости и т. п., множественность его листьевъ и т. п., суть «данности» для моего я, идущія изъ предмета, какъ его самосвидѣтельства о себѣ, а вовсе не оформленія, конституируемыя познающимъ я.

Впервые на основаніи наблюденій строенія сознанія я получаю право установить, что въ составѣ моего сознанія образуетъ область моего я и его проявленій, и получаю право утверждать, что дубъ, наблюдаемый мною, есть отрѣзокъ самото вѣшняго міра, живое существо, противостоящее мнѣ въ моемъ сознаніи такъ, что я есмь только наблюдатель его существованія, а самое это его существованіе и его свойства, его проявленія нисколько не зависятъ отъ меня. Это мое утвержденіе существованія дуба, трансцендентнаго моему я, есть не вѣра, а очевидное знаніе.

Нужно различать слѣдующія два понятія — имманентность сознанію и имманентность субъекту сознанія, т. е. индивидуальному я: предметъ можетъ стать имманентнымъ моему сознанію, но оставаться трансцендентнымъ мнѣ, субъекту сознанія. Это значитъ, что сознаніе есть дѣятельность, могущая выводить я за пределы его психо-физической индивидуальности. Сознаніе, въ случаѣ наблюденія мною вѣшняго міра, есть сверх-индивидуальное цѣлое: сознающій субъектъ и сознаваемый имъ отрѣзокъ вѣшняго міра, спаянный съ нимъ отношеніемъ координаціи, образуютъ единство. Конечно, въ томъ случаѣ, когда я наблюдаю свое проявленіе, напр., радость, это чувство имманентно и моему сознанію и моему я, субъекту сознанія. Ученіе, отстаиваемое мною, есть реабилитація наивнаго реализма путемъ освобожденія его отъ наивности и формулировки его въ видѣ теоріи интуитивизма съ точно опредѣленными понятіями.

Почему при утратѣ наивности и попыткахъ выработать теорію знанія реалистическое пониманіе воспріятія отбрасывается и появляются теоріи, субъективизирующія и психологизирующія весь составъ воспріятія? Объясняется это явленіе неправильнымъ пониманіемъ роли причиннаго воздѣйствія предмета на органы чувствъ, также неправильнымъ понятіемъ субстанціи, какъ абсолютно замкнутаго въ себѣ бытія (монада «безъ оконъ и дверей»), наконецъ, неумѣніемъ различать субъективную и объективную сторону познающаго сознанія*). При точ-

*) Подробно все это разсмотрѣно въ моемъ «Обоснованіи интуитивизма», 3. изд. 1924; см. также мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиція», 1938.

номъ наблюдѣніи, теоріи гносеологическаго идеализма опровергаются съ совершенною очевидностію самимъ строеніемъ познающаго сознанія. Это было показано при разсмотрѣніи отношенія между интенціональными актами и тѣми предметами, на которые они направлены. Это было показано также при разсмотрѣніи вопроса о категоріальныхъ структурахъ: аспектъ, напр., ликовавія въ строеніи моей радости, единичность этого событія, принадлежность моему я и т. п. суть формы самой жизни, независимыя отъ знанія, а вовсе не оформленія, вносимыя впервые познавательнымъ процессомъ. Въ «Логическихъ изслѣдованіяхъ» Гуссерль говоритъ, что предметъ не измѣняется благодаря интеллектуальному оформленію, а только интеллектуально понимается (*gefasst wird*); онъ признаетъ, что уже въ самомъ реальномъ психическомъ переживаніи есть, напр., единство (II т., стр. 657 с.). Но въ такомъ случаѣ, зачѣмъ же производить удвоеніе формъ и прибавлять живымъ формамъ предмета еще какія то формы, создаваемыя познаваніемъ?

Не менѣе отчетливо обнаруживается несостоятельность гносеологическаго идеализма Гуссерля въ его ученіи о чужихъ я. Онъ очень дорожитъ понятіемъ *alter ego* и связаннымъ съ нимъ понятіемъ «интерсубъективнаго» міра, «существующаго для каждаго, доступнаго каждому въ его объектахъ» (М. с. 76). «Безъ этой идеи», говоритъ Гуссерль, я не могу имѣть опыта «объективнаго міра» (80).

Философы, теорія сознанія которыхъ лишаетъ ихъ возможности найти въ самомъ опытѣ критерій объективности сужденія, нѣрѣдко пытаются найти «соціальный» критерій истины, именно согласіе многихъ я съ однимъ и тѣмъ же сужденіемъ. Эти попытки отыскать критерій истины не въ собственномъ строеніи сужденія, а въ какихъ нибудь внѣшнихъ ему свидѣтельствахъ всегда несостоятельны. Но особенно велико нагроможденіе несостоятельствъ въ теоріи Гуссерля. Онъ началъ съ требованія строить философію, опираясь на очевидность, которая состоитъ въ томъ, что предметъ наличествуетъ въ сознаніи въ подлинникѣ и самъ свидѣтельствуетъ о себѣ; кончаетъ же онъ свою книгу *Méditations cartésiennes* утвержденіемъ, что безъ идеи интерсубъективности нельзя имѣть опыта «объективнаго міра». При этомъ Гуссерль тутъ же сообщаетъ, что чужая монада и ея душевная жизнь не можетъ быть дана мнѣ въ опытѣ непосредственно: если бы она была дана въ подлинникѣ, то «это былъ бы только моментъ моего бытія для меня и, въ конечномъ итогѣ, я и онъ, мы были бы одно и то же» (91). Въ такомъ случаѣ, какъ же можетъ возникнуть представленіе о

чужомъ я и знаемъ ли мы что либо достовѣрное о немъ, безъ чего идея интерсубъективности виситъ въ воздухѣ? Выше было уже рассказано, что думаетъ объ этомъ Гуссерль: другая монада «констатируется въ моей монадѣ» (97), путемъ аппрегензии по аналогіи; трансцендентальная интерсубъективность «конституируется, какъ существующая воплію во мнѣ самомъ, въ размышляющемъ его, конституируется, какъ существующая для меня средствами моей интенціональности» (111). И такая только воображаемая интерсубъективность, конструируемая путемъ вчувствованія, есть условіе идеи объективности!

Изумительно, что Гуссерль рѣшился развивать такую теорію, послѣ того, какъ М. Шеллеръ уже въ 1913 г. убѣдительно доказалъ несостоятельность всякой попытки объяснять наше знаніе о чужомъ я ссылкой на аналогію, а также выдвинутою Липпсомъ теорію вчувствованія: подобныя ученія не только не рѣшаютъ гносеологической проблемы достовѣрности знанія о чужомъ я, но даже и не рѣшаютъ психологической проблемы самого возникновенія у насъ представленія о чужомъ я. Самъ Шеллеръ рѣшаетъ эти вопросы въ духѣ интуитивизма, именно утверждаетъ, что чужія душевныя переживанія даны намъ въ опытѣ въ подлинникѣ*). Независимо отъ Шелера и я рѣшаю эти проблемы въ духѣ интуитивизма въ статьѣ «Воспріятіе чужой душевной жизни», написанной въ 1914 г. (она перепечатана въ книгѣ «Чувственная, интеллектуальная и мистическая индукція»).

Гуссерль любитъ называть чужіе взгляды наивными. Онъ упускаетъ изъ виду, что «на всякаго мудреца довольно простоты» и не догадывается, какъ мало удовлетворительны многія его теоріи. И не удивительно. Онъ самъ заявилъ, что научная философія должна избѣгать «глубокомыслія» (Tiefsinn). «Каждая часть законченной науки», говоритъ онъ, «есть цѣлое шаговъ мысли, изъ которыхъ каждый непосредственно очевиденъ, слѣдовательно, не глубокомысленъ. Глубокомысліе есть дѣло мудрости, отчетливость и ясность понятій есть дѣло строгой теоріи». Въ дѣйствительности философія Гуссерля не основывается на очевидности и не содержитъ въ себѣ строгой теоріи, состоящей изъ дѣйствительно ясныхъ и отчетливыхъ понятій.

Н. Лосскій.

*) Ueber den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich, приложение къ его книгѣ «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegeföhler, 1913.

НОВѢЙШІЯ ТЕЧЕНІЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ СОЦІАЛЬНОЙ МЫСЛИ ВО ФРАНЦІИ

Основные пункты католической социальной доктрины, получившіе за послѣднее время широкое распространеніе, какъ и посланія покойнаго папы Пія XI противъ тоталитарныхъ идеологій «современнаго язычества», достаточно извѣстны читателю, чтобы не нуждаться въ новомъ изложеніи.

Менѣе извѣстны, быть можетъ, спеціальныя развитія и конкретныя приложенія, которыя католическая соціальная доктрина получила за истекшіе годы. Это развитіе особенно интересно во Франціи, гдѣ многочисленныя «экіпы» религиозныхъ мыслителей, соціологовъ, экономистовъ и общественныхъ дѣятелей выполнили огромную работу.

Можетъ быть самымъ значительнымъ изъ недавнихъ достижений — это именно фактъ конкретизаціи религиозныхъ исканій на соціальномъ поприщѣ. До сихъ поръ, невѣрующіе или инако вѣрующіе часто ссылались на то, что духъ соціальныхъ энцикликъ и посланій, какъ бы онъ ни былъ преисполненъ добрыми намѣреніями, остается духомъ отвлеченнымъ, не примѣнимымъ къ жизни. Христіане могутъ справедливо считать себя «техниками личнаго спасенія»), но имъ нѣтъ мѣста въ великомъ спорѣ классовъ и народовъ. Быть можетъ, эта критика въ нѣкоторомъ смыслѣ и подѣйствовала на религиозно настроенные круги французской интеллигенціи. Оставивъ временно въ сторонѣ метафизическіе споры и соображенія отвлеченной соціальной этики, они обратились къ изученію конкретныхъ вопросовъ: что представляетъ изъ себя Франція, французскій народъ въ своей совокупности? какова національная почва, на которой можно строить «новый порядокъ»? Что представляютъ изъ себя тоталитарныя доктрины, — марксизмъ, національ-соціализмъ, и связанныя съ ними «динамическія» ученія, и что можно имъ противопоставить?

На первый вопрос: что такое Франция? — представители католической социальной мысли ответили: Франция — это демократія, т. е. общество, воспитанное на принципахъ духовной свободы и защиты человѣческой личности. Именно теперь, въ борьбѣ съ тоталитарными идеологіями, церковь сама встала на защиту этихъ цѣнностей. Вотъ почему въ началѣ года кардиналъ Вердье, архіепископъ парижскій, заявилъ на своемъ докладѣ, что нынѣ «церковь и Франция вмѣстѣ отстаиваютъ самые высокіе принципы моральнаго наслѣдія человѣчества, я хочу сказать: достоинство человѣческой личности и святое право свободы... Церковь, великія демократіи, Франция и ея имперія, являются сегодня въ мірѣ защитниками христіанскаго порядка».

Можно говорить о нѣкоей «демократизаціи» социальной католической доктрины или, точнѣе выражаясь, о ея попыткѣ «интегрировать» традицію французскаго демократическаго гуманизма, даже когда послѣдній протескалъ внѣ церковной жизни и вель съ ней долготѣнную политическую тяжбу. Но эта интеграція не значитъ полное пріятіе конструкціи такъ называемой формальной демократіи, а лишь стремленіе выдѣлить изъ нея всѣ тѣ подлинныя цѣнности, которыя она сумѣла сохранить и которыя совпадаютъ съ христіанскимъ социальнымъ міросозерцаніемъ.

Подлинная демократія, лишеть далѣе Маритэнъ, основана не на «отвлеченной», «безличной» свободѣ, а на «свободахъ»; на «свободахъ конкретныхъ и положительныхъ». И такая демократія, не должна быть управляема только одной категоріей гражданъ (плутократіей или политиканами), считающей другія категоріи несовершеннолѣтними». Необходимо созданіе новой, разнovidной и равноправной «трудовой аристократіи».

**
*

Католическая религіозная мысль не со вчерашняго дня ищетъ новыхъ христіанизированныхъ демократическихъ путей, то, что Жакъ Маритэнъ называетъ демократіей **тео-центрической** въ противоположность демократіи **антропо-центрической**: новая демократія, писалъ Маритэнъ еще въ 1936 году въ своемъ «Интегральномъ гуманизмѣ»*), не соответствуетъ «ни псевдо-либеральной концепціи нашихъ дней, ни сакральному идеалу средневѣковья».

*) Это выраженіе принадлежитъ извѣстному французскому критику Alain.

**) Jacques Maritain: «L'Humanisme Intégral», éd. Fernand Aubier.

О демократіи въ ея новомъ, хрстіанизированномъ, преображенномъ аспектѣ очень интересно пишутъ молодые католическіе профессора Этьенъ Борнь и Жанъ Лакруа въ недавно вышедшемъ сборникѣ: «*Options sur Demain*» *). Борнь признаетъ положительный принципъ демократіи въ томъ, что она замѣнила первобытное анархическое общество, основанное «на силѣ и хитрости», обществомъ разумнымъ, основаннымъ на «договорныхъ отношеніяхъ», свободно обсуждаемыхъ и свободно заключенныхъ». Съ этой точки зрѣнія Руссо не ошибался, онъ выразилъ «гениальную мысль, что договоръ превращаетъ чело-вѣческое стало, объединенное инстинктомъ, въ общество людей, объединенное разумомъ». Но Руссо не довелъ своей мысли до конца и его социальный договоръ, не принявшій во вниманіе требованій подлинной духовной свободы, создалъ не равноправное общество, а общество живущее все еще подъ знакомъ насилия — въ которомъ большинство замѣнило единоличнаго тирана и государство остается всесильнымъ надъ чело-вѣкомъ.

Демократія руссоистскаго типа, со временемъ вылившаяся въ такъ называемую формальную демократію, есть не что иное, какъ демократія безъ Бога. Она также является демократіей безъ социальной правды, она слишкомъ тѣсно связана съ экономическимъ либерализмомъ: «свобода либерализма, это, пишетъ Борнь, свобода безъ договора, законъ джунглей... Мы знаемъ, гдѣ спасеніе: въ первоначальномъ договорѣ, который объединяетъ рабочихъ внутри единой синдикальной ассоціаціи».

Борнь особенно подчеркиваетъ, что для того, чтобы имѣть возможность жить и побѣждать, демократія должна быть **«заново продумана», «repensée»**, она должна быть заново раскрыта при помощи социальной акціи, и это раскрытіе предполагаетъ двумя мощными орудіями; это — свободный синдикализмъ и коллективный договоръ.

Въ то же время авторъ относится съ явнымъ недовѣріемъ и опаской къ корпоративному строю, этой панацее реакціонныхъ круговъ.

«По мѣрѣ того, пишетъ Борнь, какъ иностранные опыты подтверждаютъ наши справедливыя опасенія **а priori**, корпоратизмъ, въ которомъ матеріальная тяжесть душитъ свободный и гибкій духъ договора, дѣлается чѣмъ то весьма отдаленнымъ отъ правильнаго, демократическаго, французскаго разрѣшенія проблемы. Можно даже спросить себя не родственно ли корпоративное извращеніе — извращенію марксистскому?»

*) Bloud et Gay: Collection «La Nouvelle Journée». 1939.

Объ извращеніяхъ корпоратизма пишетъ въ томъ же сборникѣ и Маркъ Шереръ, дѣятель католическаго движенія молодежи. Послѣ горькаго фашистскаго опыта слово «корпоратизмъ» является весьма сомнительнымъ и полнымъ соблазна: «если корпоратизмъ, пишетъ Шереръ, долженъ служить косвеннымъ средствомъ для спасенія капитализма, находящагося подъ угрозой, и для привлеченія рабочаго класса къ этому дѣлу невозможнаго спасенія, то мы — **противъ** корпоратизма. Ибо такой корпоратизмъ не что иное, какъ «тайная форма государственнаго коммунизма и вѣрный способъ удушенія рабочаго класса». Нельзя смѣшивать, утверждаетъ Шереръ, этотъ государственный синдикализмъ съ подлинной профессиональной организацией; послѣдняя основана (и тутъ Шереръ повторяетъ буквально слова Борна) на свободномъ синдикализмѣ и на коллективныхъ договорахъ, а также на участіи рабочихъ въ управленіи предприятий.

О вопросахъ демократіи пишетъ и Жанъ Лакруа въ вышеуказанномъ сборникѣ. Онъ возстаетъ и противъ индивидуализма формальной демократіи, и противъ тоталитарнаго режима, ибо и въ томъ и въ другомъ порядкѣ человекъ **изолированъ**, одинокъ, лишенъ подлиннаго общенія съ другими людьми. Современныя псевдо-демократіи руссоистскаго типа основаны на **безличномъ** большинствѣ, онѣ суть **арифмократіи**. Противъ этого безличнаго, лишеннаго живого тѣла, общества возстаютъ нынѣ цѣлые народы. Коммунисты и національ-соціалисты правильно чувствуютъ острую тягу къ общенію, которому они придаютъ форму «**товарищества**», «**соратничества**»; это — мифъ коммунистической революціонной ячейки и гитлеровскихъ ударныхъ отрядовъ. Но мифъ остается мифомъ, товарищество не можетъ замѣнить подлиннаго братства, тѣмъ болѣе, если живетъ подъ тяжкимъ игомъ единой партіи; оно создаетъ лишь вѣшніе узы, но не скрѣпляетъ души людей. Цѣль новой демократіи — это создать подлинное **братство**, скрѣпить людей духовными узами, основать живую человеческую общину.

Для Лакруа эта община должна вдохновляться идеей **персонализма**, персоналистической демократіи, которую онъ противопоставляетъ нынѣшней плуто-демократіи, финансовому феодализму. Персонализмъ, для котораго основной принципъ человеческого общества заключается въ цѣнностяхъ каждой человеческой личности и свободы каждого, долженъ раскрѣпить общество отъ злыхъ силъ экономическаго либерализма и политическаго произвола. Одинъ лишь персоналисты, пишетъ

онъ, могутъ предпринять критику тоталитарныхъ режимовъ «сѣ чистой совѣстью».

Въ дѣлѣ возстановленія цѣнностей человѣческой личности христіанство должно и можетъ сыграть рѣшающую роль. Конечно, дѣло не въ созданіи какого либо новаго теократическаго строя. Именно Франція преодолѣла клерикализмъ во всѣхъ его формахъ, и наврядъ ли въ ней можетъ возродиться какая-либо христіанская, католическая политика. Но, какъ въ свое время писалъ Жакъ Маритэнъ, христіане призваны участвовать въ созданіи новаго строя не въ качествѣ политиковъ, а въ качествѣ христіанъ. И Лакруа отмѣчаетъ въ заключеніе, что: «Даже если тоталитарный духъ восторжествуетъ надъ всѣми трудностями, онъ столкнется съ послѣднимъ препятствіемъ, съ христіанской вѣрой».

**

Маркъ Шереръ, котораго мы уже выше цитировали, связываетъ преобразеніе демократіи съ подлинной профессиональной организаціей. Онъ признаетъ, что религиозное социальное сознаніе, не отказываясь отъ необходимости глубокихъ структурныхъ реформъ трудового общества, проявляетъ крайнюю робкость въ реализаціи этихъ реформъ. Онъ объясняетъ эту робкость и нерѣшительность тѣмъ «моральнымъ отвращеніемъ», которое внушаетъ марксизмъ социальнымъ реформаторамъ религиознаго типа. Послѣдніе нерѣдко боятся, что ополчившись противъ существующихъ экономическихъ формъ, они попадутъ «въ адъ марксистскаго матеріализма». Однако, тутъ происходитъ явное смѣшеніе. Маркъ предпринялъ научио правильное социологическое описаніе капитализма, и можно даже добавить, что до сихъ поръ никто, кромѣ Маркса, не приступалъ къ этому описанію. Его наблюденія остаются вѣримыми и во многихъ случаяхъ неоспоримыми. Зато можно и должно оспаривать его философское объясненіе описываемыхъ имъ процессовъ. Можно и должно замѣнить его лозунги другими лозунгами.

Главнымъ орудіемъ воинствующаго марксизма является идея о неизбѣжности борьбы классовъ. Шереръ противопоставляетъ этому принципу — идею возможности и необходимости **замиренія** классовъ. Онъ не вѣритъ въ **фагумъ** классовой борьбы. Нужны, однако, не сомнительнаго качества палліативы, а добросовѣстное изученіе социальной структуры данной страны и созданіе справедливаго **классоваго статута**.

Идея торжествующаго надъ всѣми другими классами пролетаріата такъ же ложна, какъ идея **правящаго** капиталистическаго класса. Въ новомъ обществѣ нѣтъ, выражаясь словами

Маритэна, ии «совершеннолѣтнихъ», ии «несовершеннолѣтнихъ», а есть лишь равноправные служители **общему дѣлу**. Гегемонія финансовой буржуазіи душитъ человѣческую личность ровно столько же, сколько гегемонія тоталитарныхъ идоловъ.

**

Проблема классовъ въ современномъ мірѣ и въ частности во Франціи, весьма подробно и разносторонне обсуждалась на съѣздѣ такъ называемой «*Semaine Sociale Catholique*», собравшемся въ іюлѣ мѣсяцѣ въ Бордо.

Въ пространномъ докладѣ, Эженъ Дютуа, предсѣдатель съезда, изложилъ и проанализировалъ современную классовую структуру общества. Его установка очень близка къ установкѣ Шерера и сводится къ признанію этой классовой структуры, какъ существующаго соціологическаго факта, но не какъ явленія фатально ведущаго къ братоубійственной войнѣ.

«Авторы «Коммунистическаго Манифеста» и «Капитала», говорилъ Дютуа, начерталъ картину міровой исторіи и освѣтилъ при ея помощи общество своего времени. Его діалектика стремится показать, что все, что случилось послѣ индустріальной революціи, есть лишь продленіе этой вѣковой драмы (т. е. борьбы классовъ **Е. И.**). Такимъ образомъ онъ виѣдрилъ въ большое количество человѣческихъ сознаний то, что можно назвать динамической идеей (*une idée-force*)... Факты значительно помогли пропагандѣ марксизма: мы говоримъ о существованіи пролетаріата, который находился подъ игомъ безнадежнаго засилья, выполнялъ безконечный трудъ, получалъ заработную плату безъ гарантій и жилъ, какъ въ вооруженномъ лагерѣ среди стабилизированнаго общества».

Итакъ, добавляетъ докладчикъ, марксистская динамическая схема насыщена идеей, что пролетаріатъ призванъ въ концѣ концовъ побѣдить это слишкомъ благополучное общество и долженъ быть мобилизованъ въ цѣляхъ этой побѣды. Духъ **безпощадной борьбы** глубоко проникъ въ сознание классовыхъ вождей, не только вождей пролетарскихъ, но и вождей буржуазныхъ, не только въ сознание марксистское, но и антимарксистское. Можно сказать, что все пылѣющее поколѣніе соціологовъ, будь они даже весьма далеки отъ марксизма, глубоко впитало въ себя принципъ фатальности, трагической неизбѣжности классовой войны и, въ связи съ ней, обреченности современнаго общества.

Однако, отмѣчаетъ Дютуа, «признать неизбежность, фатальность классовой борьбы, это значить для человѣка, для гражданина и для христіанина отказаться отъ всякой личной отвѣтственности передъ лицомъ соціального зла».

Докладчикъ подчеркиваетъ, что идея борьбы классовъ уже потому научно неправильна, что предполагаетъ существованіе лишь двухъ вооруженныхъ другъ противъ друга классовъ — пролетаріата и капиталистовъ; тогда какъ въ дѣйствительности, въ наше время существуетъ гораздо болѣе сложная и разнообразная классовая разслойка: пролетаріатъ, капиталисты, крестьянство, средніе классы, къ которымъ, поскольку дѣло касается Франціи, необходимо прибавить особое своеобразное и богато одаренное сословіе **артизановъ**.

Всѣ эти классы обладаютъ личными характерными чертами и живутъ своей обособленной, духовно и профессионально автономной жизнью. Но въ то же время они участвуютъ въ **общей** жизни страны, являются органами общаго національнаго тѣла и тѣмъ самымъ вовсе не обречены на братоубійственную распрю, а на братское сотрудничество. Каждый классъ выполняетъ свою функцію при данныхъ экономическихъ и политическихъ условіяхъ и при существованіи извѣстныхъ гарантій, т. е. при **справедливой профессиональной организаціи**.

Въ каждомъ классѣ образуется элита, защищающая его спеціальные интересы и воплощающая его духъ, бытовой складъ, традиціи и трудовые навыки. Классъ — это въ то же время **среда**, нѣкое бытовое и духовное **цѣлое**. Приверженность рабочаго къ классу, это приверженность къ нѣкому рода большой профессиональной семьѣ, и эту приверженность нужно не искоренять, деклассируя рабочаго, а наоборотъ, воспитывать, преобразая, **христіанизируя** классовое сознаніе, переклкая его съ вооруженной борьбы на мирное строительство.

Но классъ не есть замкнутая каста, укрѣпленный лагерь, какимъ представлялъ его себѣ Марксъ. Классы — и это особенно наблюдается во Франціи — остаются открытыми; человѣкъ можетъ переходить изъ одного класса въ другой, и всѣ классы призваны, каждый со своей опредѣленной функціей, служить общимъ гражданскимъ и національнымъ интересамъ.

Наконецъ, существуетъ такъ называемая **виѣ-классовая элита**: ученые, судьи, художники, профессора и духовенство, назначеніе которыхъ обслуживать одновременно **всѣ классы**.

**

Мы привели главныя пункты доклада Дютуа, т. к. онъ не только совпадаетъ съ конечными заключеніями съѣзда, но и съ

общимъ духомъ нѣиѣнней соціальнѣй католической дѣятельности во Франціи. Какъ мы указали въ началѣ статьи, эта дѣятельность все болѣе демократизируется, можно сказать пролетаризируется, проникаетъ въ глубь народа, не видя въ немъ соціологическую абстракцію, а живое тѣло, одаренное духомъ.

Ибо, какъ пишетъ Маритэнъ, «духовная реинтеграція рабочихъ массъ въ церковь Христову» является «первѣйшимъ условіемъ спасенія цивилизаціи». А для того, чтобы достигнуть этой реинтеграціи, «нужно идти въ эти массы не съ угрозой и насилиемъ, но съ любовью, я говорю съ любовью, которая сильнѣе смерти... Для того, чтобы народъ жилъ съ Христомъ, христіане должны жить съ народомъ»*)).

Елена Извольская.

*) Jacques Maritain: «Questions de Conscience», Desclée de Brouwer 1938.

НОВЫЯ КНИГИ

С. Л. ФРАНКЪ. Непостижимое. Домъ Книги и Современныя Записки.

Книга С. Л. Франка значительная. Въ ней есть большая напряженность и сосредоточенность мысли. Это цѣлая философская система, но центрированная на религиозной проблемѣ. Такъ и должно быть у С. Франка, потому что философія есть для него онтологія, онтологія же есть прежде всего ученіе о Богѣ, какъ и у Гегеля, хотя и по другому. Мысль С. Франка движется въ традиціи платонизма и нѣмецкаго романтизма. Ближе всего онъ къ Николаю Кузанскому и по своему развиваетъ его основныя мысли. Очень чувствуется нѣмецкая школа, книга продумана и написана по нѣмецки. С. Франкъ — свободный и независимый философъ и религиозный элементъ его философіи не есть извнѣ навязанный авторитетъ, а внутренний духовный опытъ. Ортодоксы, конечно, найдутъ въ его книгѣ пантеистическую тенденцію и будутъ разоблачать еретическіе уклоны. Но это никакого философскаго интереса не имѣетъ. С. Франкъ — сильный логикъ. И можетъ быть самая лучшая и самая сильная часть его книги — гносеологическая. Вообще первая часть книги лучше второй, въ которой обнаруживаются слабыя стороны его философіи. С. Франкъ прекрасно и убѣдительно показываетъ, что знаніе предполагаетъ не данное, неизвѣстное за даннымъ, что бытіе и самая логика имѣютъ металогическія основы. Познаніе направлено на тьму. Сознаніе потенциально объемлетъ безконечность. Невозможно понятіе о непостижимомъ. И все же С. Франкъ пытается показать, что непостижимое постижимо. Онъ хочетъ преодолѣть рационалистическую философію. Но онъ слишкомъ вѣрить въ познаніе черезъ понятіе. Въ книгѣ С. Франка обнаруживаются всѣ противорѣчія и затрудненія онтологически ориентированной философіи. Это лучший образецъ онтологін. Но онтологическая мысль С. Франка еще разъ наводитъ на мысль о невозможности онтологін. Онтологін, всегда основанной на гипотизированіи продуктовъ мысли, на логическомъ универсализмѣ, нужно противопоставить философію духа, познаваемого въ человѣческомъ существованіи.

Философія С. Франка есть философія всеединства. Въ этомъ онъ очень близокъ къ Вл. Соловьеву, который имѣлъ первичную интуицію всеединства. Вместе съ тѣмъ онъ чувствуетъ себя принадлежащимъ къ большой философской традиціи, къ *philosophia perennis*. С. Франкъ дѣлаетъ огромныя усилія мысли для защиты философіи всеединства, конкретнаго монизма и универсализма. Но въ книгѣ его обнаруживаются всѣ слабыя стороны и трудности этого типа философіи. С. Франкъ

платоникъ-реалистъ, но онъ хотѣлъ бы также утвердить и индивидуальное. И то, что онъ говоритъ объ индивидуально-неповторимомъ, противорѣчитъ философіи всеединства и изъ нея невыводимо. Есть проблемы, которыя совершенно для нея неразрѣшимы и даже не могутъ быть по настоящему поставлены. Таковы проблемы свободы, личности, зла. Прочитавъ большую часть книги С. Франка и очень оцѣнивая силу и последовательность его мысли, я думалъ, что проблемъ зла у него не будетъ отведено никакого мѣста, что она въ силу внутренней необходимости отсутствовать въ его монистической философіи. Но въ концѣ проблема все таки поставлена и это по моему самая слабая сторона книги. Прежде чѣмъ перейти къ трактовкѣ проблемы зла, хотѣлось бы сдѣлать еще нѣсколько замѣчаній. С. Франкъ убѣдительно показываетъ, что дѣйствительность есть лишь отрѣзокъ рациональнаго въ реальности. Дѣйствительность, какъ цѣлое, никогда не познается. Реальность глубже предметнаго бытія. Отсюда нужно было бы сдѣлать выводъ, что бытіе не первично. Не только бытіе не есть первично данная реальность, но и Богъ не есть первично данная реальность. Первично данная реальность есть конкретный человѣкъ. Невозможно никакое доказательство существованія Бога кромѣ какъ черезъ существованіе человѣка, въ которомъ есть божественное начало. С. Франкъ въ началѣ признаетъ соизмѣримость между человекомъ и Богомъ, ему чуждо то обезбоженіе человѣка, которое совершается отвлеченный трансцендентизмъ. Но для С. Франка Богъ есть Абсолютное. Между тѣмъ какъ Абсолютное есть предѣлъ отрѣшенной мысли, съ Абсолютнымъ невозможны никакія отношенія. Абсолютное не можетъ выйти изъ себя. Абсолютное не есть личность. У С. Франка примать «бытія» надъ «естъ». Но нужно утверждать примать «естъ» надъ «бытіемъ». Значеніе критическаго идеализма въ исторіи человѣческаго сознанія было совѣмъ не въ утвержденіи совпаденія реальнаго съ рациональнымъ, а наоборотъ, въ обличеніи того, что продукты мысли принимаются за реальность. Идеализмъ долженъ быть преодоленъ, но не въ этой своей критической работѣ. Я бы поставилъ С. Франку въ упрекъ неправильное употребленіе слова «субъективный», что впрочемъ дѣлаетъ большая часть философовъ. Нельзя согласиться съ тѣмъ, что «я» возникаетъ лишь передъ «ты», невозможно признать, что «мы» первичнѣе «я», что противорѣчитъ истинѣ персонализма и ведетъ къ рабству человѣка. С. Франка не возмущаетъ опредѣленіе, объективизация «мы» въ етоящемъ надъ человекомъ порядкѣ. Во вѣтъ, къ объективному порядку отъ человѣческаго «я» нѣтъ трансцендирования, а есть лишь объективизация, трансцендированіе есть лишь во вѣтъ*). Поразительно, что у С. Франка религіозная вѣра совпадаетъ съ монизмомъ двухъ міровъ. Религія есть монизмъ, всякій дуализмъ антирелигіозенъ. Но вѣтъ возможна религіозность связанная съ переживаніемъ противорѣчій, страданій и зла, это особенно нужно сказать про религію искупленія. Религія преодолеваетъ безысходный дуализмъ, но въ ней есть дуалистическій моментъ. Между тѣмъ какъ монизмъ часто бываетъ совершенно безрелигіознымъ. С. Франкъ основывается на «общемъ откровеніи» и это совершенно правильно для философіи религіи. Вѣрно также, когда онъ говоритъ, что каждый человѣкъ имѣетъ свою особую религію. Особенно цѣнной я считаю свободу С. Франка, какъ мыслителя.

*) См. мою книгу «О рабствѣ и свободѣ человѣка. Опытъ персоналистической философіи».

Съ точки зрѣнія философин всеединства неразрѣшима проблема отношенія между Богомъ и свободой человѣка. Свобода есть скандаль для этой философин. С. Франкъ, конечно, не отрицаетъ свободы, но онъ не можетъ найти для нея мѣста, она означаетъ затрудненіе, какъ и для толмама. Но величайшимъ затрудненіемъ является существованіе зла. Въ концѣ концовъ С. Франкъ долженъ отрицать существованіе зла, хотя онъ не сознаетъ этого или не сознается въ этомъ. Для него философія имѣетъ имманентную тенденцію къ оптимизму. Его собственная философія совершенно оптимистическая, для него «должное» и «сущность» совпадаетъ съ реальностью. Этотъ оптимизмъ онъ даже повидимому считаетъ признакомъ религіозности. Онъ въ сущности приходитъ къ агностицизму въ отношеніи къ злу. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ переходитъ предѣлы агностицизма. Вѣѣ Бога нельзя мыслить никакого ничто, вѣѣ Бога нѣтъ свободы иссотовенной, но въ самомъ Богѣ есть «не». Это довольно близко къ Шеллингу, къ признанію темной природы въ Богѣ. Непреодолима трудность въ томъ, что зло есть отпаденіе отъ божественнаго всеединства. Но невозможно мыслить отпаденіе отъ всеединства, въ отношеніи къ всеединству нельзя мыслить никакого «внѣ», оно включаетъ въ себя все, значитъ и зло. Агностицизмъ правъ, поскольку онъ означаетъ признаніе зла тайной. Но въ отношеніи къ этой тайнѣ возможно экзистенціальное описаніе, описаніе опыта зла. С. Франкъ дѣлаетъ попытку свести зло, которое все такъ есть неостранимый опытъ, къ сознанію человѣкомъ собственной виновности. Но при этомъ въ мірѣ, въ міропорядкѣ нѣтъ неправды, нѣтъ несправедливости, нѣтъ зла, съ которыми нужно бороться. Это довольно традиціонная точка зрѣнія. Ортодоксальная богословская доктрина въ сущности принуждена отрицать существованіе зла въ мірѣ, все сводитъ лишь къ собственному грѣху и наказанію за грѣхъ. При этомъ сохраняется міровой эклибръ. Но въ книгѣ С. Франка есть мѣсто, которое поражаетъ и которое свидѣтельствуеетъ о страшномъ провалѣ въ бездну. С. Франкъ признаетъ существованіе «трещины» во всеединствѣ. Зло есть «трещина» во всеединствѣ. Но что можетъ означать это признаніе для философин всеединства? Это есть прежде всего «трещина» въ самой философин всеединства, въ сознаніи самого философа. Философія всеединства «трещитъ», когда она поставлена передъ проблемой зла. С. Франкъ пытается религіозно скомпрометировать слишкомъ острое чувство и сознаніе зла, оно означаетъ бунтъ. Скомпрометированными оказываются Паскаль, Достоевскій, особенно Достоевскій, Киркегардтъ. При этомъ Гегель долженъ быть религіозно поставленъ выше Достоевскаго, что совершенно неприемлемо. Острая раненность зломъ и страданіями міра представляется мнѣ феноменомъ религіознымъ по преимуществу. Въ заключеніи укажу на то, что мнѣ представляется очень положительнымъ. Мысль С. Франка по своему продолжаетъ развивать оригинальную русскую идею Богочеловѣчества. Богъ есть Богочеловѣкъ и въ небесномъ существѣ. Человѣчность въ человѣкѣ есть его богочеловѣчность. Книгу С. Франка можно признать одной изъ самыхъ интересныхъ книгъ по метафизикѣ религіи. Къ сожалѣнію только она имѣетъ неудачное заглавіе, которое можетъ отпугивать. Границы мысли С. Франка суть границы мысли платонизирующей, границы монистической философин, и границы его эмоциональности суть границы нѣмецкаго романтизма.

Николай Бердяевъ.

Французская диссертация о протопопе Аввакуме, большая, солидная книга о русском деятеле XVII века, сама по себе — факт изумительный. Он говорит об универсализации русской культуры, совершающейся на наших глазах: или, по крайней мере, о том, что русская культура — в том, что в ней есть самого русского, — перестает быть недоступной для Запада, и, наряду с культурами Индии, Китая, Ислама, входит в новое европейское сознание. Существенно не то, что французский ученый написал об Аввакуме, но то, что его книга совершенно свободна от недоразумений, от ошибок зрения, вызываемых культурной дистанцией. Такую книгу мог бы написать русский ученый университетской школы, да и то лишь при одном условии: личной религиозной связи между автором и его героем. Парадокс заключается в том, что книга, которая могла бы быть написана русским старообрядцем, принадлежит перу католика-француза.

Пьер Паскаль, много лет проживший в Советской России, укрывшись от опостылевшей современности в допетровскую Русь. Его собственная религиозность испытала глубокое притяжение со стороны мощного и цельного древне-русского благочестия. И он, отдался откровенному миру без критических сомнений и без всякой конфессиональной сдержанности.

Паскаль знает и любит русский XVII век — вероятно, как никто в наше время. Его книга — настоящий клад для материалов, зачастую новых и для русского читателя. Вооружив своего героя он сгруппировал десятки, если не сотни, малых портретов-миниатюр его сподвижников, учеников, врагов, современников. Каждое эпизодическое лицо входит, как в романах Тургенева, со своей родословной и своим полужным списком. Это, безспорно, утяжеляет книгу, но увеличивает ее исторический вес. Детали могут жить в памяти и вне общей картины. Я не знаю другой книги, которая давала бы возможность, таким первоначально-биографическим методам (не имеющим ничего общего с *biographie romancée*), жить в наш XVII век. Ценность книги, прежде всего, в богатстве, и scrupuleuse тщательности деталей, в фактическом повествовании и описании.

Столь же тщательно, как общий исторический фон, выписаны образы и рассказана судьба самого Аввакума. Однако, нельзя сказать, чтобы истолкование этого образа отличалось полной жизненностью и убедительностью. Дело в том, что автор принадлежит к биографам старой школы, понимающим свою задачу, как апологию, почти как панегирик. В данном случае, можно было бы сказать — принимая во внимание лицо героя, — как наукообразную агиографию. Автор не пытается вскрывать противоречий в характере героя, не подчеркивает человеческих слабостей, которые только и могут сообщить убедительность всякому жизнеописанию великого человека. Аввакум для Паскаля канонизированный святой, дело его — дело русской и вселенской Церкви, пронзительное в XVII в., но ожидающее своего воскресения.

Для Паскаля раскол — единственное живое место в новой русской церкви и единственная связь со Святой Русью древности. Ключ к нему автор находит не в обрядовых, а в морально и цер-

ковно укорененномъ идеалѣ христіанской жизни. Отсюда сближеніе (едва ли удачное) русскаго раскола съ яansenизмомъ. Для Паскаля Аввакумъ и его друзья — единственные преемники того консервативно-реформаторскаго движенія, которое возглавлялось царскимъ духовникомъ Стефаномъ Воиновымъ и самимъ Алексѣемъ Михайловичемъ. Никонъ и новаторы — измѣнники этому церковному движенію, западники и либертины, соблазненные прелестью вѣдшей цивилизаціи, роскошн и власти. Смотра на московскую трагедію глазами старообръовъ, авторъ отказывается признать какіе-либо высокіе и христіанскіе мотивы въ сближеніи съ Западомъ, въ дѣятельности такихъ лицъ, какъ бояринъ Ртищевъ и самъ Алексѣй Михайловичъ. Даже крайній релігіозный націонализмъ старообрядчества его не пугаетъ. Католическій историкъ повторяетъ сочувственно тирады Аввакума противъ западниковъ и «латинства». И не только повторяетъ ради объективности, какъ неизбежный штрихъ, но дѣлаетъ изъ этого націонализма одну изъ стержней слога построенія.

Такой мейнзмъ, приличный въ литургической агиографіи, дѣлаетъ невозможнымъ постиженіе историческаго процесса, въ которомъ добро и зло никогда не распределяется ничто между партіями и направленіями. Отказываясь признать относительную правду Никона, авторъ не останавливается передъ утвержденіемъ: «*Depuis Nicon, la Russie n'a plus d'Eglise*» (574); не останавливается и передъ отрицаніемъ всякаго христіанскаго содержанія въ русской литературѣ XIX вѣка (570). Его взглядъ на исторію приближается къ той альбигойско-вальденской идеализаціи сектантства, которая была нѣкогда модной въ протестантской исторіографіи. По отношенію къ русскому расколу такая оцѣнка въ наукѣ примѣняется едва ли не впервые. Въ этомъ, если угодно, можно видѣть актъ запоздалаго (хотя и не правосуднаго) возмездія. Трудно примиримая съ католической универсальностью, эта философія и теологія раскола, несомнѣнно, найдетъ признаніе въ извѣстныхъ русскіихъ націоналистическихъ кругахъ. Но то, что для насъ было бы истовданіемъ фанатизма, для автора чужестранца и инновѣрца является лишь выраженіемъ слишкомъ пристрастной и довѣрчивой любви.

Г. Федотовъ.

Сергіевскіе листки. Новая серія. №№ 1-2 (1938-9).

Церковные читатели зарубежья давно привыкли къ Сергіевскимъ Листкамъ, издаваемымъ Братствомъ преп. Сергія при Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ. Привыкли къ его популярнымъ духовно-назидательнымъ статьямъ и матеріаламъ, рассчитаннымъ на средняго благочестиваго прихожанина, не искушеннаго въ богословской проблематикѣ. Но за послѣдній годъ Сергіевскіе Листки нѣсколько измѣнили свое направленіе и содержаніе. Не отказываясь отъ стараго матеріала, они даютъ мѣсто ш острѣмъ, будащимъ мысль богословскимъ статьямъ, и при этомъ связаннымъ съ жизненными и культурными темами. Это вводитъ Сергіевскіе Листки въ болѣе широкій литературный міръ и создаетъ неизбежно вокругъ нихъ атмосферу пререканий и споровъ. Нельзя не порадоваться свѣжести и горнкой релігіозной мысли въ статьяхъ нѣкоторыхъ молодыхъ авторовъ, питом-

цевъ Богословскаго Института. Мы не избалованы ни высокой интелектуальностью, ни евободолюбиемъ нашей молодежи. Тѣмъ радостнѣе привѣтствуемъ новый плодъ нашей богословской школы. Отмѣтимъ въ № 1 (новой серіи) статьи, посвященныя еврейскому вопросу В. Дубревскаго и Е. Ламперта, съ разныхъ сторонъ освѣщающіе религіозную трагедію Израиля. Далекіе отъ распространеннаго нынѣ антигемитизма, они глубоко и мистически ставятъ тему призванія Израиля и разрыва между нимъ и его Спасителемъ. Что эти статьи попали въ болѣе мѣсто русской религіозной совѣсти, показываютъ письма читателей, выдержки изъ которыхъ приведены въ № 2. Отвѣты читателямъ, по нашему мнѣнію, принадлежать къ самому интересному и сильному въ журналѣ. № 2 печатается, сверхъ того, и два богословскихъ этюда тѣхъ же авторовъ: Дубревскаго о «вѣчныхъ мученіяхъ» (новый — конечно, спорный — опытъ эсхатологін) и Ламперта «Се человекъ», — о религіозномъ, первохристіанскомъ корнѣ гуманизма, нынѣ поруганнаго.

По обычаю, мы должны были бы пожелать дальнѣйшаго успѣха журнала и молодымъ его руководителямъ, если бы не катастрофа войны, которая дѣлаетъ продолженіе изданія почти безнадежнымъ.

Г. Ф.